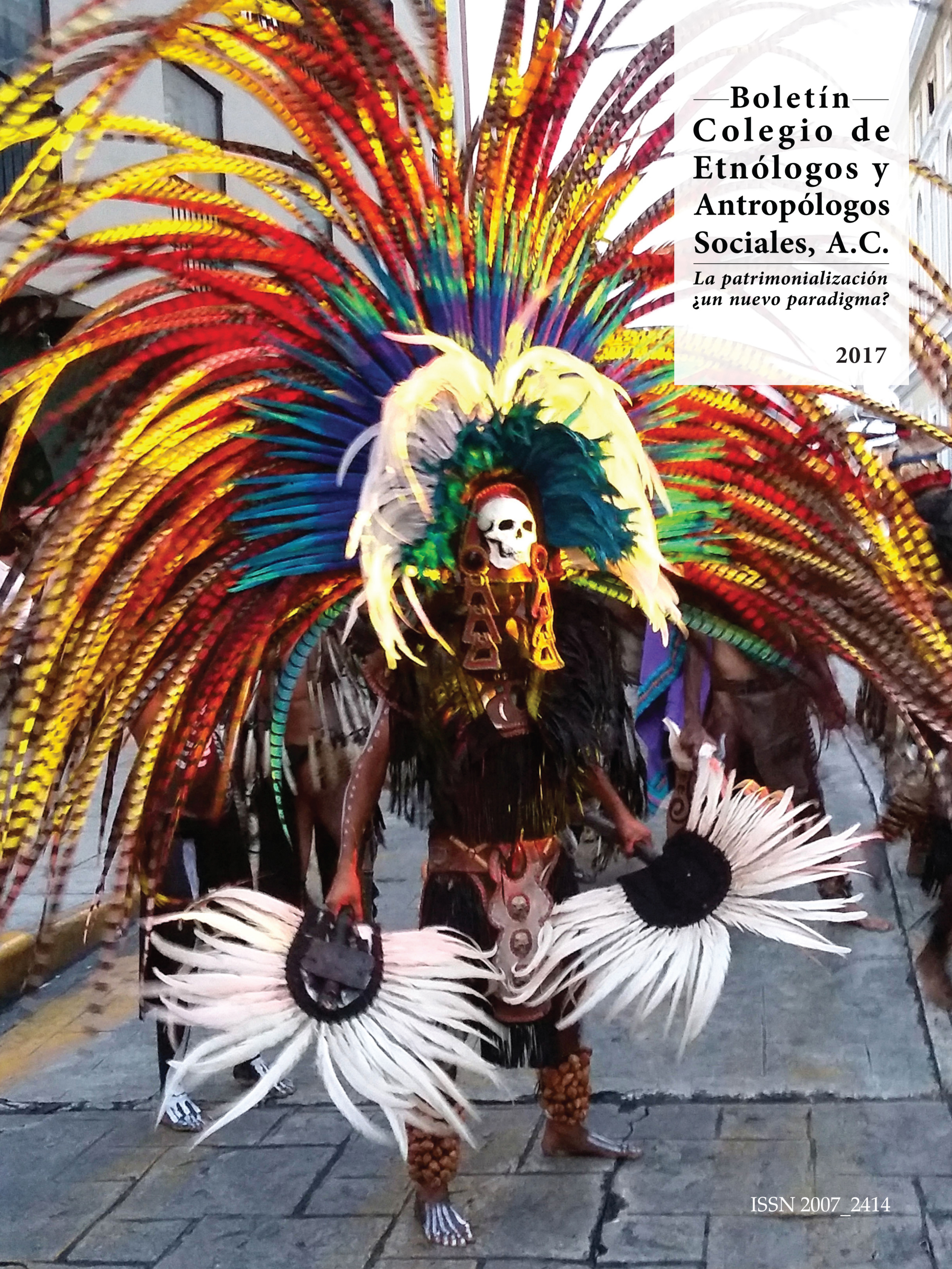


Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.

La patrimonialización ¿un nuevo paradigma?

2017

ISSN 2007_2414

Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.



La patrimonialización ¿un nuevo paradigma?

2017

Este número contó con el apoyo del Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.

Portada: Foto de Maya Lorena Pérez Ruiz.

Responsables del número: Maya Lorena Pérez Ruiz y Antonio Machuca.

Fotografías: Maya Lorena Pérez Ruiz, Mélissa Elbez, Renata Schneider, Diego Ángeles, Martha Amparo Fernández, Charlotte Pescayre y Enrique Botello.

Diseño y formación: Adriana Paola Ascencio Zepeda

Producción: Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.

Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. Enero-Diciembre 2017, es una publicación anual editada por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C., Av. Heroica Escuela Naval Militar No. 454 (24-A), piso 1, Col. Ampliación San Francisco Culhuacán, Delegación Coyoacán, C.P 04260, Ciudad de México, México.
Tels. 55 4343 7429,55 4796 1628
http://www.ceas.org.mx/,
colegioetnologosyantropologos@gmail.com,

Editor responsable: Laura Raquel Valladares de la Cruz. ISSN 2007_2414.

Índice



Mundo maya, octubre 2015. Foto: Maya Lorena Pérez Ruíz.

La patrimonialización ¿un nuevo paradigma?

Maya Lorena Pérez Ruíz y Antonio Machuca

mayaluum@gmail.com
machucaantonio@gmail.com

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH

Como sucede siempre cuándo una palabra, con sus escasas letras, parece albergar el amplio contenido de un proceso o de un fenómeno social, la noción de *patrimonialización* está en boga en México y en otros lugares del mundo. Se usa para nombrar una vasta gama de eventos que suceden en torno a expresiones, bienes culturales y naturales, personas o grupos humanos, cuando son valorados como patrimonio cultural y son empleados por un amplio espectro de actores, para una gran variedad de objetivos, siempre bajo la justificación de la necesidad de proteger y conservar aquello que se patrimonializa.

Lo que no siempre es evidente es la definición conceptual de esa noción, ni los alcances y acotaciones de su uso, por lo que cada vez se parece más a una caja oscura en la que cada quien coloca lo que considera que debe contener; dejando para la imaginación, o para el sentido común, el significado que se supone que la patrimonialización tiene para todos los que empleamos dicho término.

Este número del Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, en su 41º aniversario, aborda precisamente la amplitud con que en la actualidad se emplea la noción de patrimonialización. Sin embargo, antes de adentrarnos en cada uno de los trabajos que aquí se reúnen y en la manera en que cómo cada autor aborda el tema, vale la pena puntualizar significados básicos que nos permitan entender que hablamos de lo mismo.[1]

Un primer aspecto sobre el que vale la pena ponerse de acuerdo es que la noción de patrimonialización transmite la idea de que se trata de un proceso, de una acción que ejercen los sujetos sobre *algo* que antes no era patrimonio, y que se pretende que lo sea; asignándose además ciertas formas de uso y usufructo. De ahí se desprende que la patrimonialización si bien puede darse en torno a bienes y expresiones culturales, dándoles la connotación de ser patrimonio, éste no debe tratarse como si fuera equivalente o sinónimo de cultura, ya que únicamente cuando un aspecto de la cultura, en su expresión subjetiva u objetivada[2] pasa por procesos de selección y clasificación, para otorgarle la valoración de que debe ser conservado y protegido, adquiere el carácter de ser patrimonio.

El segundo aspecto es acordar que esa acción, mediante la cual se patrimonializa, consiste en agregarle valor a lo que se pretende considerar como bien patrimonial. Es decir que ningún bien, material o simbólico, que ninguna expresión cultural y que ninguna población o grupo cultural, es por origen y en sí mismo un patrimonio. De allí que asignar, y adquirir por asignación, el carácter de ser patrimonio cultural es una construcción social, histórica y espacialmente ubicada, en la medida en que a ese algo o a ese alguien se le agrega el valor

1. Los puntos que a continuación se desarrollan fueron trabajado ampliamente por Pérez (2012).
2. Ver: Gilberto Giménez, (2005).

de que debe ser protegido y conservado. Para varios analistas, por tanto, son equivalentes la noción de *patrimonialización* y la de *puesta en valor*. Aunque para algunos, perversamente, la puesta en valor sucede sólo cuando se agrega un valor económico, que hace aprovechable el patrimonio para el mercado, menospreciando aquello cuyo valor es social, como sucede con los valores de la memoria, historicidad, pertenencia, identidad y cohesión social, entre otros.

Un tercer aspecto es reconocer que esa valoración que se agrega para patrimonializar —al tratarse de una construcción social, histórica y contextualmente situada—, se sustenta en los valores que los actores consideran válidos, para seleccionar y categorizar lo que es y no es patrimonio, con miras a un proyecto determinado. De modo que los valores pueden ser de diversa índole y variar de un lugar a otro, y de una época a otra, o sea pueden ser históricos, estéticos, cognitivos, emocionales, económicos o una mezcla de ellos, entre muchos otros más. Estos valores al ser determinados por ciertos actores y para ciertos fines, pueden generar desacuerdos con otros actores o con otros intereses, tanto por el proceso mismo de realizar la patrimonialización (sobre qué, quién lo hace y con qué legitimidad) como por el tipo de valores en que ésta se sustenta. De allí que en torno a tales procesos se manifiesten las diferencias sociales que ya existen, y puedan suceder acciones de imposición o de expropiación y despojo.

Un cuarto aspecto es que la patrimonialización para ser reconocida, y para que puedan efectuarse las medidas de protección y conservación respectivas, debe generarse desde espacios sociales y por actores que tienen la capacidad, el poder, la legalidad y la legitimidad social para hacerlo. De no suceder así, o de ponerse en duda cualquiera de los factores anteriores, la patrimonialización



Muchacho calavera zarape 2009. Foto: Maya Lorena Pérez Ruíz.

propuesta, o ya hecha, se pondrá en cuestión, se reformulará, se negociará o se atacará; hasta el punto de que puede invalidarse por parte de quienes no estén de acuerdo. Por ello los procesos de patrimonialización son también un espacio de conflicto y de negociación entre actores diversos. Asimismo es importante resaltar que muchas veces, desde la mirada del poder de quienes patrimonializan, esta acción se presenta como un hecho natural incuestionable, presentando al patrimonio como algo dado, que existe de por sí; dejando en la sombra la toma de decisiones necesarias para que un bien adquiera la categoría de ser patrimonio como son los procesos de selección y de valoración sobre ciertos elementos, dejándose afuera muchos otros.

Un quinto aspecto es que si bien en el origen de los Estados modernos la patrimonialización de bienes culturales ha sido pilar para la construcción de la memoria histórica y las identidades nacionales —lo que supone

que la construcción de los patrimonios nacionales se ha hecho desde actores e instituciones hegemónicas, y no siempre de forma democrática y justa para todos los sectores de la sociedad— son cada vez más frecuentes los procesos de patrimonialización que se generan desde otros ámbitos como los locales o desde los espacios transnacionales o globales.

Los primeros se efectúan desde grupos sociales y comunidades subalternas que exigen participar en los procesos de patrimonialización nacionales y que reclaman ser ellos quienes decidan sobre aquello de su cultura y su entorno, que desean que sea considerado como patrimonio, para mantener así el control: la protección, la conservación, el uso y el usufructo de lo patrimonializado. Los segundos suceden desde organismos internacionales como la UNESCO que genera imaginarios, mecanismos, actores y procesos, que inciden, directa e indirectamente en aquello que en el mundo, en sus diversos ámbitos ha de convertirse en patrimonio, lo mismo que en su devenir. Privilegiando, por lo demás, ciertos valores que deben prevalecer en los procesos de patrimonialización a nivel mundial.

En ese contexto, el patrimonio y los procesos a través de los cuales se construye son, hoy por hoy, un escenario que entrelaza, confronta y pone a negociar a actores de ámbitos diversos y hasta contradictorios. Cada uno de los cuáles despliega sus propios argumentos y estrategias para legitimar sus propuestas y acciones de patrimonialización, con sus consecuentes proyectos, prácticas de protección y conservación, así como de uso y usufructo del patrimonio.

La puesta en escena del patrimonio cultural.

Durante los siglos XIX y XX los conflictos en torno a la construcción y delimitación del patrimonio cultural estuvieron asociados con la construcción de los Estados nacionales, y sobre ese paradigma se construyeron los discursos de justificación que lo dotaron de sentido. En el caso de México, el patrimonio cultural, arqueológico e histórico fue un pilar sustantivo para la reconstrucción de la memoria histórica y la construcción de una identidad nacionales. Y en torno a ese propósito se debatió y se contendió para establecer lo que era y debería ser considerado como patrimonio nacional, de uso público y con un sentido social.

Ahora, en el siglo XXI, si bien este tipo de patrimonio es protegido por una legislación federal continúa siendo motivo de disputas, ante el interés de ciertos actores de ponerlo nuevamente al servicio de los coleccionistas y del mercado; bajo la justificación de que la cultura en general y el patrimonio en particular, deben contribuir al desarrollo del país, entendido éste únicamente como crecimiento económico.

Paralelo a lo anterior, desde hace aproximadamente una década, se ha promovido y difundido desde la UNESCO una concepción del patrimonio cultural que coloca un énfasis sin precedente en el aspecto expresivo y no materializado de la cultura; distinguiéndose de aquella centrada en la solidez de sus formas de objetivación. Esta modalidad de lo que se entiende por el patrimonio cultural, no constituye un detalle menor, ya que se encuentra asociada a la naturaleza del Estado y a su relación con la cultura, especialmente en la etapa en que se integra en la globalización. Con ello, deja de tener vigencia la forma de correspondencia unívoca entre Estado y cultura concebida de forma homogénea, como

los ejes que han delimitado el horizonte de la vida y la política cultural, así como de una mentalidad vinculada a dicho paradigma a lo largo del siglo XX.[3]

Así, a partir de la entrada en vigor de la *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*[4] de 2003, se ha producido un fenómeno generalizado de proliferación declarativa de patrimonialización que recuerda (y se asocia a) otro fenómeno concomitante de memorialización, conocido como *inflación de memoria*, que se puso de manifiesto en la década de 1970.[5] Dicha fiebre patrimonializadora abarrotó la capacidad de recepción de expedientes de las candidaturas de la UNESCO y en México se hizo extensiva incluso a instancias de representación política, diferentes de las establecidas para efectos de política cultural (como gobiernos estatales y delegaciones metropolitanas) al promover declaratorias administrativas que fortalecerían la gestión de los gobiernos en turno.[6]

Este proceso, de índole declarativa, no parece sin embargo haber representado un avance significativo para proteger o salvaguardar de forma efectiva los numerosos bienes y manifestaciones del patrimonio cultural de las comunidades a lo largo y ancho del país.

La reorganización institucional de la cultura, a la que asistimos actualmente en países como México, es motivada en gran parte por la dirección que toman las economías de acuerdo con los esquemas neoliberales. En correspondencia con ello, prevalece un tipo de visión utilitaria cuya tendencia es la de colocar los bienes arqueológicos y monumentales, así como las expresiones del patrimonio inmaterial de la diversidad cultural en el sistema mundial de mercado.

No deja de ser, sin embargo, un tema de discusión si la promoción de la diversidad cultural viene a ser parte de la propia tendencia global hacia la sustitución de los anteriores parámetros de la identidad, heredados del nacionalismo, o si es algo que permite a los partidarios de la misma, un espacio de maniobra para tomar distancia para afirmar los derechos a los que habría de dar lugar. Los movimientos indígenas en América Latina han procedido ocupando el espacio acercándose la posibilidad de ganar un campo desde donde hacer valer sus derechos políticos, sociales y culturales.

Lo mismo sucede con el patrimonio cultural, respecto a si se convierte en un conjunto de *activos tangibles e intangibles*, útiles para la economía y el desarrollo o, por el contrario, deberán devenir en referentes de identidad y de cohesión social, razón por la que deberán ser preservados por los propios sujetos sociales. Ambos procesos están en marcha, y es fundamental para la etnología y la antropología social identificar los factores que intervienen en el sentido que toma cada uno para entender el papel que adoptarán en estos procesos. Los trabajos que a continuación se presentan son una muestra de la complejidad de tales procesos.

Yo patrimonializo. Tú patrimonializas. Nosotros patrimonializamos. Ellos patrimonializan. Las miradas y los procesos

En el marco anterior, los trabajos reunidos en este Boletín exploran experiencias diversas, que tienen en común el tratar casos donde, desde ciertas instituciones o grupos, los actores actúan sobre bienes y expresio-

3. Lo referente a estos procesos ha sido trabajado por Antonio Machuca (2014).
4. Desde hace diez años de su establecimiento, el Comité Intergubernamental de la Convención de 2003 de la UNESCO ha incluido 336 elementos en la Lista Representativa de Patrimonio Inmaterial de la Humanidad. Entre estos, acaba de ser nombrada la Charrería en la reunión de Adis Abeba de noviembre-diciembre de 2016.
5. Como se advierte por ejemplo en: Andreas Huyssen (2002).
6. Por ejemplo en la Ciudad de México se emitieron declaratorias para el juego de la pelota mixteca y más recientemente para el amaranto.



Foto: Maya Lorena Pérez Ruíz.

nes culturales a las que les otorgan el valor de ser conservadas y protegidas y que, por tanto, valoran y clasifican como patrimonio cultural. Varían los fines, los escenarios y los actores, pero en todos los casos se evidencian las diferencias y los conflictos, que existen en torno a dichos bienes y tales procesos.

Se arranca con dos trabajos que abordan el patrimonio cultural bajo resguardo de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicos, Artísticos e Históricos, y de la institución responsable de hacerla valer que es el Instituto Nacional de Antropología e Historia; ya que en este campo se efectuaron las principales disputas en torno al patrimonio durante el siglo XX, principalmente entre los coleccionistas y el gobierno mexicano. Los primeros para conservar sus derechos privados sobre el patrimonio que tenían en su poder —por la vía del saqueo y el despojo— y, el segundo, para hacer de ese patrimonio el sustento de la memoria, la historia y la cultura del país, y garantizar que dicho legado fuera, y siga siendo, un bien público al servicio de la nación.

Blanca Paredes Garduño nos habla de la Ley Federal, a la luz de las recientes reformas constitucionales —que han creado la Secretaría de Cultura y su reglamento— ya que considera necesario reflexionar sobre la necesidad de conservar esta Ley Federal, por sus fortalezas, al tiempo que reconoce sus debilidades y los aspectos que deben mejorarse. Su marco de análisis, implícito, parte de reconocer la importancia del proceso de patrimonialización realizado desde las instituciones del Estado, como único garante de que el patrimonio arqueológico, histórico y paleontológico, y ahora también el subacuático, continúe como un bien público al servicio de la sociedad mexicana. Su autora también reconoce que queda como reto abrir las puertas para hacer efectiva la reglamentación actual que considera necesaria la participación de las entidades federativas y la población en las tareas de protección del patrimonio cultural.

Por su parte Renata Schneider, desde el campo de la conservación y la restauración de ese mismo tipo de patrimonio, bajo resguardo del la Ley Federal y del INAH, nos presenta los dilemas que se enfrentan cuándo la actuación institucional, desde los años noventa del siglo XX, ya no se realiza de forma vertical ni unidireccional, sino a solicitud de las comunidades y bajo su vigilancia. A la luz del caso de una comunidad cora del Nayar, la autora se pregunta, entre otras cosas: ¿Cómo actuar técnicamente sobre un patrimonio cultural que una comunidad reclama como propio al tiempo que es también nacional?, ¿qué peso han de tener las razones técnicas e históricas frente a los usos y las preferencias de gusto y de uso que tiene la población local sobre los bienes culturales,

que desde la mirada externa son patrimoniales?, ¿y de quién, a fin de cuentas, es el bien restaurado después de una intervención institucional? El caso que se presenta, pone en cuestión la división disciplinaria que divide, por especialización, lo que para la comunidad es su patrimonio integral y cuyo valor, además, es cultural e identitario, pero también político y estratégico al estar asociado a la lucha por la conservación de su territorio amenazado. Al tiempo que, con sus diversas aristas, el caso analizado permite también relativizar la premisa que considera que la participación social es la panacea para resolver todos los problemas contenidos en la patrimonialización, sobre todo cuando ésta se realiza desde las comunidades. Sin proponerse encontrar una única respuesta, la autora deja abierto el tema para la reflexión.

Siguen después los artículos que abordan lo relacionado al patrimonio inmaterial, en boga desde la entrada en vigor de la *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial* de 2003. Los ejemplos, presentan problemáticas que denotan la singularidad de los casos y la riqueza de las configuraciones adoptadas, aunque no parecen tener garantizado un futuro desde la salvaguarda de su tradición y presentan problemáticas diversas, cuyas soluciones tampoco son únicas.

Desde un amplio marco, Amparo Sevilla aborda los riesgos de la patrimonialización. Parte por considerar la opacidad que existe en la definición de patrimonio cultural que brinda la UNESCO y su relación con la indefinición de dos aspectos: el sujeto social y la propiedad intelectual de la manifestación cultural transformada en bien patrimonial. Su tesis es que la patrimonialización suele propiciar que los "herederos" pierdan el control social de sus expresiones culturales, además de que dicha patrimonialización, en varios casos, añade y en otros reconfigura, el valor de dicho patrimonio al agregarle un valor económico a su valor simbólico, con lo que su propiedad se disuelve en el aire por la acción del libre mercado, esto es, de un mercado rapaz de bienes culturales.

Ante la ausencia de un marco legal en materia de derechos culturales y derechos colectivos, concluye la autora, se propicia el usufructo privado de los bienes colectivos, ya que existe la indefinición del sujeto social que ostenta la propiedad del bien cultural considerado patrimonio cultural inmaterial. De allí que, con ese tipo de patrimonialización, se abran las puertas para que todo individuo, grupo o empresa pueda intervenir, usar y usufructuar, para sus intereses privados, una expresión cultural catalogada como patrimonio, y con ello los portadores originarios pierden el control social sobre su bien cultural patrimonializado.

Anath Ariel de Vidas, por su parte, se adentra en el caso de las comunidades de la Huasteca veracruzana donde *el costumbre* —como conjunto de actos rituales que confieren a los grupos indígenas su especificidad y su identidad— se patrimonializa; proceso que sucede mediante la interacción entre las comunidades y los actores externos, que transforman el sentido del "costumbre", para reconfigurarlo como *las costumbres*, que se refieren a lo que ellos, desde las instituciones, consideran que son las prácticas rituales locales más tradicionales y típicamente autóctonas. Lo cual, según la autora, denota dos regímenes de saber distintos, incluidos en un tipo de relaciones interétnicas asimétricas, que colocan a los indígenas en la condición de inferioridad. Así, el costumbre deviene en "costumbres", "patrimonio", "tradición" o "cultura", que se concreta en un listado de prácticas y costumbres, factibles de ser patrimonializadas, pero que carecen del sentido integral y ético que marcan, por ejemplo, el sentido colectivo de las relaciones sociales, y de los vínculos de la comunidad con el territorio.

La autora muestra, entonces, cómo la revitalización cultural, anclada en el reconocimiento nacional e internacional de la diversidad cultural, introduce en el medio indígena el lenguaje patrimonial y fomentan un cambio paulatino, que se advierte en la pluralidad de vocabularios, y luego en la pluralidad de sentidos. Se trata, por lo tanto, de una patrimonialización realizada por actores externos que, sin embargo, es manejada localmente para sostener un proyecto propio, lo que muestra también la capacidad de agencia de las comunidades, en su interacción con las políticas culturales que llegan del exterior. El resultado para la autora evidencia un paso gradual desde una lógica ontológica hacia una lógica de acumulación o, en términos marxistas, en relación a la alienación, de un modo de ser hacia un modo de tener.

Una complejidad similar aborda Mélissa Elbez en su trabajo sobre la patrimonialización de *lo maya* en la localidad de Tulum, en la Riviera Maya. Un caso donde la población de origen maya, que labora en los servicios de hoteles y restaurantes, no es reconocida como tal por no ajustarse a lo que desde la promoción turística se ha construido como "la verdadera identidad maya"; misma que se recrea en espacios públicos mediante la promoción de ceremonias "mayas" y de una iconografía plasmada en esculturas, monumentos y edificaciones que remiten, y reinventan, el mundo prehispánico. Así, el maya que se caracteriza como civilizado, sabio y espiritual remite a un pasado lejano y glorioso, mientras que el maya comunitario, humilde, en estrecho contacto con la naturaleza encarna un ideal de vida tradicional que se percibe como en vía de desaparición. Como comprobación de que lo maya es incompatible con la modernidad, al campesino que migra y llega a trabajar a Tulum se le considera despectivamente como *mayita*.

En lo que la autora llama la *performatividad de una invención patrimonial*, sin embargo, hay quienes sacan provecho de la situación, ya sea para ocultar su origen maya, o al contrario, para apropiarse de esa identidad recreada para el consumo turístico. Tal es el caso de los danzantes de mexicanidad que cada vez más se confunden y entremezclan con la reinvención de lo maya, hasta el punto de que se empieza a recurrir a ellos para que enseñen a otros la *verdadera danza maya* y para que algunos nativos aprendan a ser verdaderos mayas. De allí que suceda que en las ceremonias mayas y en las bodas mayas que se muestran en la Riviera Maya, se mezcle la lengua náhuatl con la maya y se invoque de manera indiferente a deidades aztecas o mayas. Se trata, en suma, de una patrimonialización que inventa su patrimonio, que sobrepasa la perspectiva y el interés institucional con que fue hecha, para convertirse en una representación polisémica de la que se valen actores diversos para usufructuarla.

A continuación, y desde una perspectiva etnohistórica Ana María Luisa Velasco, analiza el caso del *amaranto*, alimento de larga duración, que ha sido recientemente declarado como patrimonio cultural inmaterial de la Ciudad de México. Un caso de patrimonialización declarado por fuera de la UNESCO y del control del gobierno federal. Para fundamentar su estudio, la autora se remite a numerosas fuentes documentales que le permiten desmentir algunos supuestos sobre su presunta prohibición, ya que su consumo estaba relacionado con las prácticas rituales paganas como es la fabricación y consumo de imágenes de los dioses (*teofagia*). Resalta el hecho de que su persistencia hasta nuestros días, no sea sólo en virtud de sus propiedades alimenticias, sino precisamente de su simbolismo en lo que se conoce como *comida ritual*, como sucede en el caso

de las ceremonias de petición de lluvias en regiones del estado de Guerrero. La autora nos dice, que el amaranto "forma parte de una tradición de base cultural mesoamericana y se ha preservado gracias a saberes y prácticas ancestrales, formando parte de la dimensión identitaria de los *alegrilleros* de localidades como Tulyehualco" por lo que se espera que la declaratoria no ocasione la rivalidad y separación de los productores de amaranto de las distintas regiones del país.

Montserrat Rebollo en su artículo sobre las valoraciones en los procesos de patrimonialización de expresiones cultural inmateriales alude a cinco tipos para analizar el caso de los danzantes-voladores de Papantla: la simbólico cultural, la performativa, la económica, la política y la social. Mismas que involucran a los nuevos actores sociales con quienes se generan tensiones, conflictos, intereses y puntos de vista diversos acerca de la manera de poner en práctica la salvaguarda de los bienes culturales patrimonializados, ante las nuevas demandas y las lógicas de mercado, espectáculo y negociación en la esfera política.

Muchas veces, explica la autora, esos bienes culturales "son convertidos en espectáculos folclóricos, teatralizaciones o performances" a los que se despoja "de sentido simbólico y función social". Este hecho tiene que ver con dos dimensiones de la valoración que señala en su texto: la que proviene y se sostiene desde sus creadores y practicantes, denominada *valoración autogénica*, y la que llega con los procesos de *valoración heterogénica*, generados o intervenidos por terceros —por ejemplo políticas culturales, gobiernos locales, académicos, empresarios, ONG´s o diversos públicos—, con la consideración de que, quizá, se deberían tomar en cuenta los casos en que la segunda de estas formas de valoración llega a ser asumida como si fuese parte de la primera. O también su integración, que representa uno de los fenómenos más notorios y preocupantes de la patrimonialización. La autora pone de relieve, además, un aspecto del fenómeno de *estetización*. Advierte que "lo que realmente se pone en disputa es el resultado performativo que se hace de la expresión viva, y no la propia manifestación inmaterial, donde se retoman elementos tradicionales que dan cuenta del verdadero sentido cultural. Incluso —reitera— el resultado performativo es el que termina por concentrar los esfuerzos y reconocimientos, olvidándose del verdadero ejercicio de salvaguarda". Lo cual nos colca ante un dilema, puesto que, por otra parte como señala la autora: "el performance cultural pueda ser una dimensión de revaloración y salvaguarda de la expresión viva, sobre todo al involucrar a nuevas generaciones".

Una problemática similar es estudiada por Charlotte Pescayre en relación con la patrimonialización y *cirquización* de la maroma zapoteca de Santa Teresa, en Veracruz. En este caso, las formas antes mencionadas de valoración se integran más estrechamente por el predominio de la influencia externa en la comunidad. Aquí, resulta notable que, no obstante que dicha manifestación no está inscrita en las listas de la UNESCO, sus representantes han tenido que enfrentarse a intensos procesos relacionados con la patrimonialización, ya sea como cirquización, tendencialmente artística de la misma, dado el interés del circo Atayde, o como *teatro campesino* por el lado de la Cumbre Tajín. El propio colectivo de maromeros zapotecos enfrenta un dilema entre la importancia que se da a la transmisión de su práctica a nivel local y la que se le otorga a su puesta en escena en contextos extracomunitarios y circenses. La autora alude a la situación que afrontan muchas manifestaciones, si no es que casi todas las de este tipo, donde la cirquización y la patrimonialización pueden

"resultar armas de doble filo, ya que, si bien han contribuido a la difusión de la práctica de la maroma en contextos extracomunitarios, y por ende a su valorización por agentes de culturas externas, las transformaciones que han ocasionado a nivel local también pueden ser percibidas como una desvirtuación y una desritualización de la práctica maromera".

Desde otra perspectiva, Everardo Garduño y Vanessa Ruiz Ortega, abordan el territorio ancestral de los yumanos como patrimonio cultural. Ellos recuperan algunas narrativas míticas referidas a las formaciones del paisaje geográfico que conforma el hábitat de los pueblos Yumanos: Cucapá, Kiliwa, Pai Pai y Kumiai, refiriéndose asimismo a las amenazas que se ciernen sobre los mismos. Según los autores (retomando a Simon Schama) todo escenario geográfico se construye no sólo con capas de rocas, sino sobre todo, con diferentes estratos de memoria. Y es precisamente sobre estos estratos de memoria —la ocupación simbólica del territorio yumano—, que se construye la apropiación afectiva y la identidad de estos grupos. Es por ese valor de estos escenarios que los autores piensan que pueden ser considerados como patrimonio cultural, ya que lo territorial (la geografía misma) da soporte a una memoria significativa. Lo conflictivo en este caso es que existe pérdida y destrucción de la existencia misma de los testimonios, ya que por el temor de un posible conflicto —derivado de un futuro reclamo de restitución por parte de los indígenas—, quienes detentan la propiedad de las tierras borran las huellas de los lugares de relevancia simbólica y jurídica para los yumanos, y grupos como los kumiai. Por ello, los sitios son destruidos intencionalmente, con el propósito de eliminar toda evidencia de la antigua presencia de poblaciones indígenas, en el ahora territorio mestizo. En este caso, se está frente a una situación donde la patrimonialización es inhibida por el interés de un sector que no está dispuesto al reconocimiento de los derechos que dicha patrimonialización podría traer consigo.

Por último, Federico Zúñiga Bravo e Ixel Hernández León argumentan en su artículo sobre la importancia de la gestión cultural para dar valor al patrimonio. La presentan como un medio para que los impactos de fenómenos como el consumo turístico sean menos negativos para la comunidad, en especial con respecto al valor simbólico de las manifestaciones patrimonializadas. Los autores sostienen que la gestión cultural puede ser una herramienta "con amplio espectro de intervención en las comunidades, para concretar el desarrollo así como para aportar diversas perspectivas sobre las estrategias que son más adecuadas para llevar a cabo los proyectos de salvaguarda o de conservación del patrimonio cultural comunitario". Sin embargo, reconocen también la complejidad que representa la presencia de diversas posturas ideológicas, políticas, culturales, económicas y religiosas entre los grupos sociales de las comunidades, que significan, recrean o habitan los patrimonios. En consecuencia (sugiriendo una tipificación que permita hacer manejable ese universo), señalan que "la concreción de políticas culturales, requiere de la participación y representación de tres sectores: instituciones, academia y comunidad y, de ser posible, de la iniciativa privada o la sociedad civil organizada". La cuestión está en saber si la gestión, como hasta ahora se concibe y se lleva a cabo, será la vía y la forma de mediación más eficaz para dar curso a esa diversidad de intereses, y si los gestores serán reconocidos como los intermediarios naturales o legítimos para el desempeño de esa función.

Como puede observarse, los artículos que aquí se ofrecen documentan las diversas problemáticas que están siendo genera-

das por los procesos de patrimonialización; al tiempo que dejan abierta la posibilidad de identificar el tipo de obstáculos y de retos que enfrentan las culturas para preservar su continuidad; aun si éstas recurren de forma autogestiva o son receptoras, de las políticas culturales, nacionales e internacionales, que buscan su protección o preservación mediante legislaciones y acciones de gestión externas. Así, queda en manos de los lectores, responder a los múltiples dilemas que plantean los autores.

Bibliografía

Giménez, Gilberto (2005), “Patrimonio e identidad frente a la globalización” en Cuadernos de Patrimonio Cultural y Turismo, núm. 13, CONACULTA, México.

Huyssen, Andreas (2002). *En Busca del Futuro Perdido (Cultura y Memoria en Tiempos de Globalización)*.Fondo de Cultura Económica, México.

Machuca, Antonio (2014), “El Ingreso del Patrimonio Cultural en el mercado: una nueva etapa de globalización de la cultura”, en Arturo Soberón, Mario A. Rivera y Ma. Cristina Ribeiro (coords.) *El Patrimonio Cultural de América*, Tomo II (Conservación y uso social). Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México, 2014, pp. 19-40.

Pérez Ruiz, Maya Lorena (2012), “Patrimonio, diversidad cultural y políticas públicas. Preguntas frecuentes”, en *Diario de Campo*. Nueva Época, INAH, México, pp. 3-82.

Reflexiones en torno a la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicos, Artísticos e Históricos

Blanca Paredes Gudiño
blanca_paredes@inah.gob.mx

Dirección de Registro Público de Monumentos
y Zonas Arqueológicos e Históricos, INAH

Presentación

La discusión sobre la recientemente aprobada Ley de Cultura, originada a partir de las necesidades, funciones y estructura de la nueva Secretaría de Cultura (2015), muestra que el futuro de las instituciones relacionadas con este ámbito, como el INAH y el INBA, es particularmente incierto. Esta situación se genera, entre muchos otros factores, principalmente ante el desconocimiento sobre si las funciones sustantivas de ambas instituciones continuarán como tales, o sufrirán cambios ante la aparente duplicidad de funciones por parte de otras áreas de responsabilidad administrativa dentro de la misma Secretaría de Cultura, de la que ahora forman parte el INAH y el INBA como órganos desconcentrados —lo anterior derivado de la lectura al Reglamento emanado de dicha dependencia.[1]

Tal situación requiere de una discusión seria de parte de los investigadores del INAH y los profesionales en la materia, ya que como integrantes del "Sector Cultura" (nomenclatura con que la Secretaría de Hacienda y Crédito Público agrupa presupuestalmente a las dependencias e instituciones de un sector) aspiramos a intervenir en la redacción del Manual de Organización General de la Secretaria de Cultura (ya que ahí se definen la estructura, funciones, atribuciones y relaciones con sus organismos desconcentrados). Asimismo, debemos estar preparados en lo que nos compete a nuestra materia de trabajo, transformando las actuales condiciones en una oportunidad para atender viejos y nuevos problemas.[2]

Si bien la Secretaría de Cultura ha manifestado que el INAH, en su traslado de la SEP a esta nueva dependencia, conservará su carácter normativo, se tiene la responsabilidad de estar atentos en torno a la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicos, Artísticos e Históricos. Habremos de ser cautelosos ante una posible modificación de los artículos de esta Ley Federal, ante la posible expedición de una nueva ley (como fue el caso de la Ley de Cultura) o ante los hechos mismos realizando aplicaciones de criterio ajustadas a la nueva estructura organizacional de la Secretaría de Cultura, que pueden dar entrada, velada o abiertamente, a muchos otros intereses en juego, que le disputan al Estado mexicano la tutela y protección de los bienes culturales (arqueológicos, históricos y artísticos).

1. A pesar de que según el Reglamento emitido, el INAH (4/XI/2016) permanece como órgano desconcentrado, se observa, la duplicidad de funciones, por ejemplo, con la denominada Dirección General de Sitios y Monumentos del Patrimonio Cultural de la Secretaría de Cultura, que se atribuye funciones del INAH. Ver Art. 22.
2. En mi caso particular, desde la perspectiva de la Arqueología.

Ante tales circunstancias, considero que se presenta la oportunidad de que los especialistas de diferentes disciplinas y áreas competentes, analicen y razonen, mediante discusiones puntuales, la normatividad propuesta desde 1972; misma que a pesar de sus detractores, se ha mantenido vigente por más de 43 años.

Ello, en contraposición a la discusión aislada, que realizan ciertos grupos, que desde su perspectiva buscan resolver las supuestas lagunas que tiene la Ley Federal, sin investigar previamente si ha existido una adecuada aplicación, y sin la revisión de los supuestos puntos débiles, lagunas y omisiones que, en su opinión, ésta presenta. Por lo anterior, considero oportuno presentar aquí un breve recordatorio sobre la base legal en la que se enmarca la Ley Federal, ya que en ella está la plataforma para entender las concepciones en que se sustenta la expedición de esta norma, para desde allí brindar las tesis en favor de la salvaguarda de los bienes nacionales mencionados.

Antecedentes de la legislación

Debemos comenzar por subrayar que México cuenta con una larga trayectoria legal en materia cultural; existe un amplio espectro de leyes desarrolladas en nuestro país que, como se expondrá, incluye a la propia Carta Magna, de donde se derivan los elementos que dan apoyo a la protección de los bienes culturales.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

En el Artículo 73, fracción XXV, brinda y garantiza el acceso de todos los mexicanos a los bienes que conforman el patrimonio cultural de la Nación, en materia de monumentos arqueológicos, artísticos e históricos, cuya conservación es de interés nacional. De esta disposición emerge la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicos, Artísticos e Históricos, en vigencia desde 1972, donde se otorga a la autoridad federal, la competencia en todas las tareas de conservación del patrimonio arqueológico, artístico e histórico, y enfatiza que los monumentos arqueológicos son propiedad de la Nación, por lo que su carácter es totalmente federal.

> XXV. [...] para legislar sobre vestigios o restos fósiles y sobre monumentos arqueológicos, artísticos e históricos, cuya conservación sea de interés nacional; así como para dictar las leyes encaminadas a distribuir convenientemente entre la Federación, las entidades federativas y los Municipios el ejercicio de la función educativa y las aportaciones económicas correspondientes a ese servicio público, buscando unificar y coordinar la educación en toda la República, y para asegurar el cumplimiento de los fines de la educación y su mejora continua en un marco de inclusión y diversidad. Los Títulos que se expidan por los establecimientos de que se trata surtirán sus efectos en toda la República. Para legislar en materia de derechos de autor y otras figuras de la propiedad intelectual relacionadas con la misma; Fracción reformada DOF 08-07-1921. Recorrida (antes fracción XXVII) por derogación de fracciones XXV y XXVI DOF 20-08-1928. Reformada DOF 13-12-1934, 13-01-1966, 21-09-2000, 30-04-2009, 26-02-2013, 29-01-2016.

Ley General de Bienes Nacionales

Esta ley es de orden público e interés general y tiene por objeto establecer los bienes que constituyen el patrimonio de la Nación. Se expidió en el Diario Oficial de la Federación el 20 de mayo de 2004. Para incluir lo referente a la Secretaría de Cultura se reformó el 17 de diciembre de 2016; y su última reforma se realizó 1° de junio de 2016.

La investigación y conservación de los innumerables restos arqueológicos que exis-

ten en un territorio tan diverso como el mexicano, requieren de acciones concretas en los ámbitos de la propia disciplina arqueológica y de las formas de legislación que buscan la recuperación y la preservación de los vestigios arqueológicos que se consideran como *Bienes Nacionales*, cuyo conocimiento y conservación resultan del interés tanto científico como público, toda vez que manifiestan fragmentos de la historia nacional. Esta ley dice:

> Art. 30.- La Secretaría de Cultura será competente para poseer, vigilar, conservar, administrar y controlar los inmuebles federales considerados como monumentos arqueológicos conforme a la ley de la materia, así como las zonas de monumentos arqueológicos. Párrafo reformado DOF 17-12-2015
> Los inmuebles federales considerados como monumentos arqueológicos conforme a la ley de la materia, no podrán ser objeto de concesión, permiso o autorización.
> En las zonas de monumentos arqueológicos, la Secretaría de Cultura a través del Instituto Nacional de Antropología e Historia podrá otorgar permisos o autorizaciones únicamente para la realización de actividades cívicas y culturales, conforme a lo que disponga el reglamento que para tal efecto se expida, siempre y cuando no se afecte la integridad, estructura y dignidad cultural de dichas zonas y monumentos, ni se contravenga su uso común. Párrafo reformado DOF 17-12-2015.

(Recién se reforma en el Art. 30)

> Cuando los inmuebles federales considerados como monumentos arqueológicos, históricos o artísticos conforme a la ley de la materia o la declaratoria correspondiente, se encuentren dentro de la zona federal marítimo terrestre, de los terrenos ganados al mar, de las áreas naturales protegidas o de cualquiera otra sobre la cual, conforme a las disposiciones legales aplicables, corresponda a la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales ejercer sus atribuciones, ambas dependencias deberán establecer conjuntamente, los mecanismos de coordinación que correspondan.

Podríamos brindar ejemplos de cómo la evolución normativa del país proporciona claridad y fortalecimiento en conceptos, a través de las diferentes leyes que se fueron emitiendo;[3] sin embargo, el propósito de estas líneas no es hacer un resumen en materia legal. En cambio conviene resaltar en las principales normativas, aquellos artículos que dan sustento a la Ley Federal, por lo que resulta pertinente revisar, como un antecedente directo de ésta, la Ley Federal de Patrimonio Cultural, que al ser aprobada el 19 de diciembre de 1968, despertó gran preocupación entre la comunidad de coleccionistas en México, poseedores de piezas prehispánicas y obras de arte,[4] pues facultaba al Gobierno Federal para expropiar, asegurar u ocupar bienes culturales en manos de particulares.

Ley Federal del Patrimonio Cultural de la Nación.

Esta ley, propuesta en 1968-1970, en su momento fue considerada inconstitucional por su ambicioso alcance, ya que, además del patrimonio cultural, incluía poblaciones típicas y de belleza natural. Acusada de policiaca, ocupacional, punitiva y controversial —con los poderosos grupos de coleccionistas privados en contra—, su publicación tardó dos años en realizarse. Así, los coleccionistas, encabezados por personajes como Josué Sáenz, elaboraron un proyecto de ley que permitía la propiedad privada del patrimonio arqueológico.

Después de arduas discusiones por un grupo de especialistas, la Comisión de Desarrollo Educativo de la Cámara de Diputados decidió que la iniciativa de ley no fuera debatida y comentada sólo por los miembros de

3. Para el caso consúltese Bolfy Cottom Ulim, *Nación, Patrimonio Cultural y Legislación*, 2008.
4. Este grupo en particular, ha sido uno de los principales detractores en contra de la expedición de la Ley Federal, ya que sus intereses se han visto vulnerados. Situación muy discutible en otra ocasión.

la misma, sino que la opinión pública también debía participar mediante una discusión abierta.[5] Por tanto, numerosos intelectuales, académicos y artistas, pero sobre todo los integrantes de la Asociación Mexicana de Antropólogos (más tarde Colegio Mexicano de Antropólogos), encabezada por Julio César Olivé, participaron en los debates públicos y luego en la redacción del proyecto de la ley actual. El debate se dio entre dos concepciones de valoración y preservación de los monumentos nacionales, más que sobre una disputa o pugna por el pasado, en cuatro audiencias públicas entre el 22 y 29 de marzo de 1972 (Hernández, 2006).

La Ley vigente

Expedida bajo el mandato del entonces Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, Luis Echeverría Álvarez, la ley se conforma de seis Capítulos:

I- Disposiciones Generales,
II- Del Registro,
III- De los Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos,
IV- De las Zonas de Monumentos,
V- De la Competencia,
VI- De las Sanciones

La Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicos Artísticos e Históricos (LFMZAAH) contiene cincuenta y cinco artículos y cuatro transitorios, en los que se señalan normas por las que se regula la protección de los monumentos arqueológicos, artísticos e históricos; es decir, constituye en sí, un conjunto de normas protectoras del patrimonio cultural de la Nación. Del mismo modo, basado en las atribuciones del Artículo 89, fracción I de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, se expidió el Reglamento de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicos Artísticos e Históricos, publicado en el DOF el 8 de diciembre de 1975, el cual se integra de cuatro Capítulos:

I- Disposiciones Generales,
II- Del Registro,
III, De los Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos,
IV- De las Sanciones.

El Reglamento comprende cincuenta y dos artículos, con cuatro transitorios que se refieren básicamente a los mecanismos que regulan el uso del patrimonio arqueológico, artístico e histórico. Haciendo explícito el ámbito de su competencia y aplicación.[6]

Es relevante también recordar que anexo a la Ley Federal y su Reglamento, existen los siguientes acuerdos:

Acuerdo que dispone que los museos y los monumentos arqueológicos, dependientes del Instituto Nacional de Antropología e Historia, no serán utilizados con fines ajenos a su objeto y naturaleza (DOF, 31/X/77), modificado en (DOF, 30/IV/86).

Acuerdo por el que se crea una comisión intersecretarial para coordinar las actividades de las Secretarías de Estado y demás entidades o dependencias a las que la legislación confiere la investigación, protección, conservación de los valores arqueológicos, históricos y artísticos que conforman parte del patrimonio cultural del país (DOF, 31/X/77)

Acuerdo por el que se establecen normas mínimas de seguridad para la protección y resguardo del patrimonio cultural que albergan los museos (DOF, 20/II/86).

5.Ejercicio que podría repetirse, encabezado por el gremio académico, sobre todo ante declaraciones de que el INAH conservará su carácter normativo.

6. Pero incluso señalando en el mismo cuerpo de la ley, que en caso de ser necesario, se aplicarán leyes supletorias, Art. 19, Fracc. I de la LFMZAAH.

Acuerdo-circular que contiene disposiciones del Director General del Instituto Nacional de Antropología e Historia, para llevarse a cabo la transportación de monumentos arqueológicos, históricos y demás objetos de museos, dentro del Instituto o fuera del mismo (11/X/79).

De trascendencia resulta comentar aquí, que el primero de éstos, ha sido deliberadamente confuso para quienes pretenden dar una lectura equivocada sobre los usos de los museos y monumentos; motivo por el cual, la Comisión Federal de Mejora Regulatoria (COFEMER) ha emitido el documento intitulado "Diagnóstico Regulatorio para Zonas de Monumentos Arqueológicos" (2015), que analiza de manera muy puntual la problemática y retoma el marco normativo al que hemos hecho referencia, además del concerniente en el ámbito internacional.

A través del tiempo, al ser criticada la Ley Federal por su supuesta inoperancia o al ser tildada de padecer grandes lagunas, han surgido propuestas de revisión (Allier, 2006; Becerril, 2003, Grajales, 2011, como las más destacadas), siendo motivo de algunas reformas. Las más amplias han sido expedidas durante los años 2014 y 2015.

De este modo, desde 2011 se publicaron en el Diario Oficial de la Federación (DOF), tres decretos que reforman y adicionan diversos artículos de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicos, Artísticos e Históricos, relativos a los bienes culturales subacuáticos, tema de derecho de audiencia y sanciones. Éstos últimos como temas centrales de lo que se discutirá más adelante.

A continuación, como elemento de apoyo para la reflexión sobre la ley, utilizamos el esquema FODA (Fortalezas/Oportunidades-Debilidades/Amenazas) para comparar y evaluar los aspectos sobresalientes de la Ley Federal.

Fortalezas de la Ley Federal

Es la primera ley en debatirse públicamente, donde participaron expertos en la materia, además de la sociedad civil. Los debates dieron pie a diversos enfrentamientos y a la publicación de numerosos artículos mostrando diferentes posiciones. Pese a ello, entró en vigor el 6 de mayo de 1972, y su Reglamento fue publicado el 8 de diciembre de 1975; hoy en día, continúa siendo la herramienta jurídica de nuestro país en la materia.

En concordancia con la reforma constitucional de la fracción XXV del artículo 73, ésta legisla sobre monumentos, no sobre patrimonio cultural. Así, únicamente regula sobre los temas específicos para los que fue redactada. De forma tal que, retomando la tradición jurídica, iniciada desde el siglo XIX, protege un determinado conjunto de bienes concretos que jurídicamente elimina ambigüedades y establece la propiedad nacional de los monumentos arqueológicos. De la misma manera, refuerza el concepto de monumento en su sentido más amplio, por su contenido histórico capaz de generar información, inalienable e imprescriptible y precisamente como propiedad de la Nación. Además, señala expresamente el reconocimiento del concepto monumento, tanto en la modalidad por determinación de ley[7] o por declaratoria, aunque no se le haya prestado suficiente atención al primero.

Aquí importa aclarar que si bien algunos "especialistas, investigadores e incluso abogados", señalan que si no existe una declaratoria jurídicamente publicada por el Ejecutivo Federal, no se pueden proteger los bienes, eso es inexacto.[8]

Por lo que cabe reiterar, que aunque

7. Es interesante revisar lo apuntado al respecto por Eréndira Salgado Ledesma, "El anacrónico federalismo cultural", *Derecho y Cultura*, otoño 2001.

8. Incluso con esta última herramienta legal, no hemos podido consolidar el tema de la protección en una zona de monumentos arqueológicos, la pregunta resulta especialmente relevante ¿por qué?

los monumentos arqueológicos muebles o inmuebles no cuenten con un decreto, están protegidos, con base en la Tesis jurisprudencial, sustentada por la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, publicada en el Semanario Judicial de la Federación, tomo 139-144, segunda parte, página 54, que señala lo siguiente:

> MONUMENTOS ARQUEOLÓGICOS, DECLARATORIA NO REQUERIDA PARA SER CONSIDERADOS COMO TALES.- Conforme al artículo 28 de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicos, Artísticos e Históricos, publicado en el Diario Oficial de la Federación el 6 de mayo de 1972, que entró en vigor a los 30 días de su publicación "Son monumentos arqueológicos los bienes muebles e inmuebles, producto de culturas anteriores al establecimiento de la hispánica en el territorio nacional, así como los restos humanos, de la flora y de la fauna, relacionados con esas culturas" y ningún precepto de la mencionada Ley o de su Reglamento (publicado en el Diario Oficial de la Federación el 8 de diciembre de 1975, que entró en vigor a los 30 días de su publicación) dispone que deba de emitirse una declaratoria por el instituto competente en materia de monumentos arqueológicos, o sea el Instituto Nacional de Antropología e Historia (artículo 44 de la Ley), *para que un monumento de esa índole deba ser considerado como tal, pues basta para ello que encuadre en el enunciado del artículo 28 transcrito*[9]. (Amparo Directo 7884/79, Raúl Hurtado Hernández, 13 de octubre de 1980. 5 votos. Ponente: Francisco Patrón Vasconcelos, Secretaria Josefina Ordóñez Reyna)."

Finalmente, respecto a los elementos centrales de la Ley Federal, hay que referir que ésta:

-Implementa el concepto de zona de monumentos (la que incluye varios monumentos) lo que permite asociarlos. Igualmente notable es que con ella quedó resuelta la polémica respecto a la propiedad de los bienes arqueológicos, ya que permite a los particulares la posesión mediante su registro correspondiente, más no la propiedad de los monumentos arqueológicos muebles.

-Permite dar sustento jurídico tanto al INAH como al INBA, por lo que es una ley federal sobre monumentos de interés nacional y el Estado es responsable de investigarlos, conservarlos y preservarlos, a través de instituciones también de carácter federal (INAH e INBA), y

-Considera a la educación como fundamental en la conservación y preservación de estos tipos de patrimonio; por eso la creación del INAH, como organismo desconcentrado con personalidad jurídica y patrimonio propio que dependía de la SEP, ahora de la Secretaría de Cultura.[10]

Debilidades o puntos sensibles

Como ya se mencionó antes, la Ley Federal no preserva el patrimonio cultural en general, sino sólo una parte del conjunto de bienes que integran el patrimonio cultural de interés nacional. Por ello, se trata de una ley especial, que norma sobre los bienes muebles e inmuebles, es decir bienes tangibles, bajo un esquema en tres ámbitos: el arqueológico (entendido como el prehispánico),[11] el histórico y el artístico.

Hay quienes han planteado que falta enriquecerla con tipos y definiciones de monumentos históricos y artísticos, como el industrial, y que debe incluir el patrimonio subacuático, particularmente a los pecios. Sin embargo, para algunos, tal como fue redactado el 28 Ter, se plantea que tal vez ello no sea suficiente, de allí que se piensa en la pertinencia de establecer una ley especial, exclu-

9. Cursivas BPG

10. Me pregunto, que sucederá con esta separación del sector educativo, cuando tendría que estar ligado al proceso de formación de todos los mexicanos. Las nuevas generaciones al no ser educadas sobre la importancia del conocimiento y preservación del patrimonio cultural, difícilmente se identificarán con él.

11. Aunque ha existido una gran discusión al respecto, dado que para la arqueología, su ámbito de aplicación puede ser lo que sucedió hace un instante. Sin embargo, la conceptualización del momento, es como se señala en el Art. 28 de la Ley Federal. Y por añadidura en el Art. 28 bis, "…los vestigios y restos fósiles", es decir lo paleontológico por ahora, a falta de una Ley especial.

siva para este tipo de patrimonio. Mientras que otros argumentan que lo anterior no es necesario, ya que este tipo de patrimonio se contempla dentro de la propia Ley. En lo particular, considero que lo relativo a esos tipos de patrimonio se puede perfeccionar, procurando la superación y corrección de los vacíos legales, con el objetivo de fortalecer la Ley, haciendo más eficiente su protección y preservación, pero a partir de la discusión por grupos de especialistas en la materia.

Por otra parte, uno de los argumentos más fuertes de crítica hacia la Ley, es que no contemplaba el derecho de audiencia, es decir, la garantía de audiencia consagrada en el artículo 14 constitucional (Becerril, 2003; Grajales, 2011). Por ejemplo, es el caso relacionado al recurso de reconsideración u oposición para las declaratorias de monumentos y de zonas de monumentos.

Ante los problemas que se han suscitado con las críticas a la Ley, que la refieren como obsoleta, caduca e incompleta, cabe cuestionarse si realmente ha existido un pleno conocimiento de su normativa, y una interpretación adecuada que posibilite su aplicación. O, si las referencias a sus debilidades, tienen atrás otros intereses, que generan que no haya una observancia puntual de lo estipulado por la ley.

Amenazas

En la actualidad, existe el riesgo de quitarle facultades a la Ley, lo que incluye perder el control federal sobre el patrimonio que ahora protege. Desde tiempo atrás las entidades federativas, con argumentos diversos, pretenden controlar *sus patrimonios*, como si el patrimonio cultural fuera un concepto local, cuando de acuerdo a la Ley éste es de todos los mexicanos, y lo federal lo abarca.[12] Nuevamente, se hace referencia a la falta de claridad en las atribuciones, tanto dentro de nuestra institución (se carece de un buen manejo de nuestra propia Ley Orgánica), como fuera de ella. ¿Cuáles serían entonces las acciones conducentes y coordinadas con otras dependencias y autoridades?

Se argumentaba que era urgente revisar el capítulo de las sanciones, se actualizaron éstas, y sin embargo, a pesar de las recientes reformas, sigue siendo poco claro, debido en parte, a la falta de tipificación de los delitos cometidos contra el patrimonio. Además de que se requiere de una coordinación real de instancias a las que les corresponde la procuración e impartición de justicia. Con todo ello, hasta ahora no se ha abatido el grave problema de destrucción impune, del robo y el tráfico ilícito de los bienes culturales, que continúan siendo una amenaza para el país; sobre todo, como ya se argumentó, porque no se tipifican estos delitos, que deberían ser considerados como delitos especiales.

Ante tales circunstancias...

El Senado de la República aprobó el 7 de febrero 2015, 11 reformas a la Ley Federal y al Código Federal de Procedimientos Penales. Como puntos nodales se incluyen el derecho de audiencia, la protección del patrimonio subacuático, y la actualización a salarios mínimos de las penas pecuniarias, de las sanciones a quien atente contra el patrimonio.

Así, se buscó reformar el artículo 5 y adicionar el 5 bis y 5 Ter para conceder el derecho de audiencia a un particular que se sienta afectado con una declaratoria de patrimonio cultural. En el 5 bis, el propósito es el de establecer en la Ley, el derecho y la garantía de audiencia que no fue prevista en la ley promulgada en 1972. Con ello se busca que los particulares puedan hacer valer sus derechos sobre los bienes de su propiedad que sean declarados monumentos prehispánicos, históricos y artísticos o que formen parte de predios o inmuebles de una zona de

12. Al respecto podrían citarse numerosos ejemplos, para apreciar las reales pretensiones de los gobiernos estatales.

monumentos. Para lo cual, establece un procedimiento que permite que los ciudadanos manifiesten lo que a sus intereses convenga, en pleno ejercicio de la garantía de audiencia que consagra la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos respecto de todos los actos que emita el Instituto Nacional de Antropología e Historia.[13] Lo anterior se aplica también al Instituto Nacional de Bellas Artes, responsable del patrimonio artístico.

En suma, cuando un bien con carácter arqueológico, histórico o artístico sea declarado como monumento nacional, los interesados, inconformes, o de plano opositores a esa declaratoria, podrán presentar las pruebas y alegatos que estimen pertinentes. Además, las propuestas, como el argumento del derecho de audiencia, se consideran que armonizan la Ley con los tratados internacionales sobre derechos humanos que México ha firmado.

Por otra parte, en cuanto al Art. 28 Ter, que incorpora a los bienes arqueológicos localizados en lagunas, ríos o cenotes y, por la otra, a los vestigios y restos de los naufragios que, aun antes de la conquista española de nuestro territorio, permanecen en aguas territoriales propiedad de la Nación, cabe señalar, que las propuestas plantearon modificar el Artículo 28 para incluir la protección al patrimonio subacuático, pues, a decir de un diputado ignorante "actualmente sólo se conserva el patrimonio que se ve".

El resultado es que ahora, en el primer decreto que adiciona al artículo 28, se establece que la disposición que ya se aplica en materia de preservación e investigación de monumentos y zonas arqueológicos e históricos, se aplique también a rastros de la existencia humana con carácter cultural, histórico o arqueológico localizados en la zona marina y aguas interiores del territorio nacional, o que hayan estado parcial o totalmente bajo el agua, de forma periódica; trátese de sitios, estructuras, edificios, objetos y restos humanos, junto con su contexto arqueológico y natural: buques, aeronaves, otros medios de transporte o cualquier parte de ellos, su cargamento u otro contenido, junto con su contexto arqueológico y natural, así como los objetos de carácter prehistórico.

Y se añade: "Quedan exceptuados del párrafo anterior los buques y aeronaves de Estados extranjeros, cualquier parte de ellos, su cargamento u otro contenido, que gocen de inmunidad soberana conforme a derecho internacional."

La iniciativa también reforma y adiciona diversos artículos del Capítulo VI (De las Sanciones, revisar Artículos 47-55) con lo que se aumentarían las penas por daños causados a bienes muebles e inmuebles, arqueológicos, históricos, además de los artísticos y califica como delito grave el tráfico internacional de bienes culturales.

Además, en el rubro de los delitos cometidos en contra del patrimonio arqueológico, histórico y artístico, las disposiciones reformadas ajustan las sanciones económicas (multas) y las penas corporales (prisión) para ponderar con una visión más firme, las conductas más lesivas en contra de los bienes culturales, a fin de desincentivar la comisión de este tipo de conductas. Así, se establecen las multas en número de salarios mínimos a fin de que se adecuen automáticamente.

Por otra parte, se hace un ajuste de los mínimos y máximos de las penas corporales de casi todos los tipos penales contemplados, ponderando aquellos que lesionan más al patrimonio cultural. De acuerdo a lo anterior, se incorporan mayores sanciones para quien dañe piezas declaradas como monumentos arqueológicos, artísticos o históricos. Las pe-

13. Se ha argumentado que los procedimientos de una declaratoria son poco claros; estoy de acuerdo en que pueden precisarse aún más en beneficio de la sociedad. Hay que apuntar que el INAH dentro de su Normateca en la página oficial de INTERNET, que puede ser consultada por el público, tiene publicados los procedimientos para gestionar la Declaratoria Jurídica de un bien. Además, sobre el tema, consúltese, Paredes Gudiño, Blanca, "Proceso de Declaratorias de Zonas de Monumentos, INAH, 2009. Lo que está faltando es su difusión.

nas de prisión aumentan de uno a diez años y multa de cien a diez mil pesos, asimismo contempla sanciones a quien busque sacar o saque del país un monumento arqueológico o artístico. Con todo lo anterior, se busca castigar con mayor precisión el vandalismo que se presenta en zonas de monumentos arqueológicos, por ejemplo, agregando la palabra "altere" en el Art. 52.

> De acuerdo a presuntas declaraciones por parte de autoridades del INAH, tenemos que:
> "Con las modificaciones y adiciones a la ley, México se ubica a la vanguardia en la protección y la conservación de los bienes arqueológicos, paleontológicos, antropológicos e históricos que el INAH protege para fortalecer la identidad y el patrimonio cultural de los mexicanos". Para el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), responsable de la aplicación de dicha ley, las reformas no sólo la "enriquecen" sino que "fortalecen" las facultades del instituto "como el organismo técnico especializado del Estado mexicano en materia de investigación, conservación y difusión del patrimonio cultural del país" (Amador, 2014).

Frente a todo ello, estamos de acuerdo en la necesidad del fortalecimiento de la Ley, la institución y sus facultades, pero también de que se cumpla con el compromiso adquirido al momento de su creación (1939) manifiesto en su propia Ley Orgánica, que a la letra dice:

> ARTICULO 2o. Son objetivos generales del Instituto Nacional de Antropología e Historia la investigación científica sobre Antropología e Historia relacionada principalmente con la población del país y con la conservación y restauración del patrimonio cultural arqueológico e histórico, así como el paleontológico; la protección, conservación, restauración y recuperación de ese patrimonio y la promoción y difusión de las materias y actividades que son de la competencia del Instituto.[14]

14. Subrayado BPG.

De esta forma debe existir congruencia, es decir una clara concordancia entre las acciones de las propias autoridades de las instituciones y lo dispuesto en la Ley para cumplir con el compromiso que existe. Una responsabilidad que nos obliga a estar atentos a su aplicación y no sólo a lo escrito. Es decir, la Ley y su normatividad no deben convertirse en "letra muerta", y a nosotros nos corresponde recapacitar y participar, puesto que su aplicación y vigilancia no es una responsabilidad exclusiva de INAH, y nos incluye como investigadores, especialistas en las distintas ramas del conocimiento antropológico e histórico.

Comentarios finales

Por todo lo aquí dicho, surge el apremio de reflexionar sobre la Ley que compete a nuestro ámbito de estudio; y si bien a lo largo de los comentarios esgrimimos ideas de sus fortalezas, oportunidades, debilidades y amenazas, también exponemos que estamos frente a la oportunidad de realizar una revisión, un análisis, y una discusión para el fortalecimiento de ésta. Nos parece razonable reconocer que en ocasiones existe un total desconocimiento de la Ley, por propios y extraños, por falta de difusión y divulgación de la misma; y que por la carencia de lecturas adecuadas se propicia su no aplicación o una aplicación incorrecta.

Como ejemplo de esto último, podemos señalar en el articulado en general varios aspectos que, poco o nada, se ponen en práctica: uno de ellos es el Art. 2°, en donde se hace referencia a la relación del INAH con las distintas instancias de gobierno, además de la sociedad civil. Considero que realmente hemos descuidado esos vínculos que podrían coadyuvar en la protección del patrimonio.[15]

15. Dada la cantidad y variabilidad del patrimonio, requerimos de la participación de diversas instancias, ya que tan sólo el universo del patrimonio arqueológico es inconmensurable, en cifras tenemos: 50,877 sitios registrados, 187 zonas abiertas al público y sólo 48 zonas de monumentos arqueológicos declaradas (DRPMZAH/INAH mayo2017).

Así, no está por demás señalar que requerimos buscar mecanismos de coordinación entre las dependencias involucradas.[16]

El objetivo de perfilar las anteriores reflexiones es invitar a una discusión abierta, interdisciplinaria e integral sobre diferentes aspectos fundamentales de la Ley Federal y su aplicación, la que, pese a todo, sigue vigente y podría continuar así haciéndole reformas y agregados, pero sería mejor con propuestas concisas y aplicables.

Bibliografía

Allier, Jaime (2006) *Derecho Patrimonial Cultural Mexicano, crítica a la normatividad vigente*, Porrúa, México.

Amador, Judith (2014), "Publican en Diario Oficial reformas a la Ley Federal sobre Monumentos", en *Revista Proceso*, México, Sección Cultura y Espectáculos, 13 de junio.

Becerril Miró, José Ernesto (2003), *El Derecho del Patrimonio Histórico- Artístico*, Porrúa México.

COFEMER (2015), *Diagnóstico Regulatorio para Zonas de Monumentos Arqueológicos*, Coordinación General de Mejora Regulatoria Institucional, Comisión Federal de Mejora Regulatoria (COFEMER), Secretaría de Economía, noviembre.

Cottom, Bolffy (2008), *Nación, Patrimonio Cultural y Legislación*, Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados, México.

Grajales, Miguel (2011), "Problemas de constitucionalidad en la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicos, Artísticos e Históricos", en *Revista Digital de Gestión Cultural*, Año 1, N°1, junio: pp. 18-28.

Hernández, Alberto (2006) "Arqueólogos vs. Coleccionistas: Ley Federal sobre Monumentos de 1972", en *Revista Digital CENIDIAP*, sep.-dic.
Litvak, Jaime (1980), "Algunos conceptos sobre el problema de la acción legal en la arqueología mexicana", en *Arqueología y Derecho*, María del Refugio González y Jaime Litvak (coords.), Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, México, pp. 47-54.

Paredes, Blanca (2009) "Proceso de Declaratorias de Zonas de Monumentos", en *Memoria del Registro Arqueológico en México, Treinta Años*, Mesa Dávila, Silvia; Castillo Mangas, María Teresa, Sánchez Nava, Pedro Francisco y Medina Jaén Miguel (coords.), Colección Científica N° 548, INAH, México: pp.611-658.

Salgado, Eréndira (2001), "El anacrónico federalismo cultural", en *Derecho y Cultura*, N° 4, pp. 59-77.

SEGOB/CONACULTA/INAH (2005), La Protección del Patrimonio Cultural de la Nación. Guía Técnica, Secretaría de Gobernación/Instituto Nacional para el Federalismo y Desarrollo Municipal/CONACULTA-INAH, México.

En línea:

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_150816.pdf.

Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicos, Artísticos e Históricos (última reforma DOF 28/I/2015). Disponible en: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/131_280115.pdf.

Ley General de Bienes Nacionales (última reforma DOF 1/VI/2016). Disponible en: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/267_010616.pdf.

Ley Orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Disponible en: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/170_171215.pdf.

Reglamento Interior de la Secretaría de Cultura, Disponible en: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5460041&fecha=08/11/2016.

16. Es incomprensible que se hayan generado documentos como "La Protección del Patrimonio Cultural de la Nación. Guía Técnica", 2005, y que no se difundan ni divulguen entre propios, y menos entre extraños.



Penachos, octubre 2015. Foto: Maya Lorena Pérez Ruíz.

Los riesgos de la patrimonializaión . Una reflexión

Amparo Sevilla
amparosevilla@yahoo.com.mx

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH

Presentación

En este trabajo se analiza la opacidad que existe en la definición de patrimonio cultural que brinda la UNESCO y su relación con la indefinición de dos aspectos: el sujeto social y la propiedad intelectual de la manifestación cultural transformada en "bien patrimonial".

En principio, debo decir que la noción de patrimonio cultural es un constructo social que ha surgido debido a intereses políticos y económicos. Se trata de un término que ha sido acuñado, principalmente, por instancias gubernamentales encargadas de la elaboración y puesta en marcha de programas para el *manejo de las herencias culturales*. Con base en tal noción se ha efectuado la patrimonialización de diversas expresiones culturales que se catalogan como patrimonio cultural inmaterial, a partir de la creación de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), de la UNESCO, en 2003.

La cuestión es que la patrimonialización suele propiciar que los *herederos* pierdan el control social de sus expresiones culturales, además de que la patrimonialización en varios casos añade, y en otros reconfigura, un valor económico al valor simbólico de dichas expresiones, cuya propiedad se disuelve en el aire por la acción del libre mercado, esto es, de un mercado rapaz de bienes culturales.

Estrechamente vinculado a la indefinición del sujeto social que resulta propietario de una expresión cultural patrimonializada, se observa el crecimiento de la industria turística en conjunción con la del espectáculo que, bajo el argumento de hacer de la cultura un recurso para el desarrollo, fomentan la espectacularización de la diversidad cultural, como mecanismo para su venta.

Las acciones de salvaguarda en este contexto se convierten, paradójicamente, en su contrario y dada la ausencia de un marco legal para la protección de los derechos y la propiedad colectiva, las ganancias económicas de la venta de los bienes culturales transformados en patrimonio, las obtienen los dueños de las empresas ligadas a dichas industrias.

La patrimonialización de las expresiones culturales no sólo ha generado beneficios económicos a las empresas citadas, sino también ha sido utilizada como un recurso para fortalecer la imagen pública de funcionarios y políticos, ya que las declaratorias consisten en un acto oficial cuya realización, en sí misma, da la apariencia de salvaguardar el bien cultural patrimonializado, aunque no se efectúen acciones concretas en ese sentido.

Delimitaciones conceptuales o, en otras palabras, "todo lo sólido se disuelve en el aire".

Entre las consideraciones que esgrime la UNESCO[1] para el PCI, se indica que existe una profunda interdependencia entre:

> "el patrimonio cultural inmaterial y el patrimonio material cultural y natural". La creación de una Convención especial para el PCI responde, nos indica la misma institución, a la importancia que éste tiene como "crisol de la diversidad cultural y garante del desarrollo sostenible". Además del reconocimiento de que: "los procesos de mundialización y de transformación social por un lado crean las condiciones propicias para un diálogo renovado entre las comunidades pero por el otro también traen consigo, al igual que los fenómenos de intolerancia, graves riesgos de deterioro, desaparición y destrucción del patrimonio cultural inmaterial, debido en particular a la falta de recursos para salvaguardarlo (UNESCO 2003:1).

Resulta interesante observar cómo el discurso de la diplomacia internacional intenta matizar las grandes contradicciones generadas por el desarrollo de un sistema económico depredador de los recursos naturales, económicos y culturales de las naciones. Se habla del impulso a nivel internacional de una cultura dirigida al *desarrollo sostenible*, pero al mismo tiempo se permite la explotación indiscriminada y contaminante de la biodiversidad y la imposición de los intereses de la economía globalizada que atentan claramente contra la diversidad cultural mediante las prácticas acordadas en otros organismos internacionales, como la Organización Mundial de Comercio, el G-20, etcétera.

Cuando la UNESCO indicó que el proceso de mundialización "puede traer consigo graves riesgos", ya era mundialmente reconocido en el ámbito académico el concepto de globalización y su relación con el funcionamiento de diversos organismos internacionales supuestamente dirigidos a propiciar la cooperación y el desarrollo económico y cultural, con el reordenamiento mundial diseñado bajo la lógica de las poderosas compañías transnacionales. Por ello resulta inquietante que dicho organismo afirme que los graves riesgos de deterioro, desaparición y destrucción del PCI se deban *en particular* a la falta de recursos para salvaguardarlo, evadiendo así el hecho de que son producto de las relaciones acordadas por los organismos internacionales antes referidos. Al respecto puede consultarse a Maya Lorena Pérez Ruiz (2012:49-79) quien brinda una excelente síntesis del análisis hecho por varios investigadores sobre la vinculación entre la globalización, la diversidad cultural, las industrias culturales y el patrimonio cultural en las políticas de Estado.

Unido a lo anterior, hay que recordar que la UNESCO brinda una definición tautológica de patrimonio cultural, además de que, como ya lo han señalado varios autores[2], no se establecen diferencias entre cultura y patrimonio, lo que contribuye a aumentar la confusión, y el manejo interesado de los bienes patrimonializados. Además de que surgen varias dudas, por ejemplo: ¿toda la producción cultural que se ha generado y se genera en un país constituye su patrimonio?, ¿sólo lo que las comunidades, los grupos y, en algunos casos, los individuos reconocen como tal? En el debate suscitado en torno a dichas cuestiones se encuentran dos conclusiones sustantivas:

1. El PCI está constituido por aquellos bienes culturales que tienen una valoración especial;

2. En la determinación de qué bienes son o no patrimonio cultural, se establece un campo de disputa y negociación entre los diversos grupos sociales involucrados.

1. Entre ellos encontramos, por ejemplo, los textos de Maya Lorena Pérez (2004 y 2012) y José Antonio Machuca (2010).

2. Entre ellos encontramos, por ejemplo, los textos de Maya Lorena Pérez Ruiz (2004 y 2012) y José Antonio Machuca (2010).

La patrimonialización de una expresión cultural a la que nos referimos aquí conlleva la intervención de alguna instancia gubernamental, que bajo protocolos institucionales otorga el reconocimiento correspondiente mediante la expedición de una declaratoria. El punto es que, al brindar un valor simbólico distintivo a determinadas expresiones culturales sobre las demás, suele agregarse, al mismo tiempo, un valor económico a las mismas. Así, lo que se asume en un ámbito comunitario o colectivo como *lo nuestro*, se convierte en *lo nuestro* de un ámbito mucho mayor que puede abarcar una entidad federativa, una nación e incluso toda la humanidad, esto último una vez que se ha decretado por parte de la UNESCO como patrimonio.

El hecho de que ese organismo internacional no establezca la necesaria distinción entre patrimonio y cultura en la definición del PCI, no puede ser considerado como algo fortuito, y desde nuestro punto de vista responde al hecho de que el término de patrimonio nos remite al terreno pantanoso de la propiedad. Si el reconocimiento social transforma una expresión cultural en patrimonio mediante una catalogación oficial ¿en manos de quién queda la herencia constituida por bienes y derechos sobre esos bienes colectivos?

En el caso del patrimonio cultural de la Nación, esto es, las zonas y monumentos arqueológicos, artísticos, históricos y paleontológicos, hay una Ley Federal que evita que esos bienes públicos tengan un usufructo privado ¿Lo mismo podríamos establecer en relación al PCI?

No es casual que la Convención abocada a la salvaguarda del PCI carezca de un marco jurídico que establezca los derechos y obligaciones de los agentes que intervienen en los procesos de patrimonialización en relación al posible usufructo de las utilidades económicas que puedan derivarse de dichos patrimonios.

Lourdes Arizpe (2009:59-60) a partir de su experiencia como integrante de la comisión que participó en la elaboración de los lineamientos de la Convención citada, brinda una descripción sobre la forma en la que se abordó el tema de la aplicación o no de los derechos de propiedad intelectual en el PCI. La autora informa que ese tema generó un debate muy importante al interior de la Convención y fue motivo de la realización de varias consultas externas, a lo que añade:

> Este tema se estaba negociando con otros organismos internacionales, principalmente con la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI). Como se mencionó anteriormente, había una creciente preocupación respecto de la apropiación del conocimiento local, particularmente de la farmacopea y la terapéutica indígenas, por lo que se estaban considerando programas internacionales para protegerlo. Entre la OMPI y la UNESCO se llegó al acuerdo de dejar de lado la mayoría de los asuntos de la propiedad intelectual en la Convención sobre Patrimonio Cultural Inmaterial (Arizpe, 2009: 59-60).

Es una pena que Lourdes Arizpe no haya incluido en su descripción las causas por las cuáles dichos organismos internacionales tomaron tal acuerdo, sin embargo, se conoce el hecho de que la OMPI generó en 2000 el *Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclore*. Muchos años han pasado y a la fecha sigue siendo una tarea pendiente para esa institución resolver y dictar las normas que permitan proteger los conocimientos tradicionales, garantizar su utilización en beneficio de las comunidades que los crearon y desarrollar acciones efectivas para su salvaguarda. ¿Ello se debe a la falta de capacidad de los funcionarios que trabajan en tal organismo internacional? O ¿será la falta de voluntad política de los gobiernos que lo integran?

El vacío conceptual y práctico que hace la Convención encargada de la salvaguarda del PCI respecto al tema de los derechos de propiedad intelectual puede tener una relación directa con la indefinición del sujeto social que, supuestamente, sería el propietario del patrimonio cultural. Como bien advierte Francisco Cruces (1998:77) en un artículo que fue publicado en los años en los que un grupo de especialistas elaboraba la plataforma conceptual que daría lugar a la Convención relacionada con el PCI:

> "...el horizonte social de todo patrimonio es siempre una construcción ideal: 'la humanidad', 'la sociedad', 'la comunidad', 'el interés general', 'la colectividad', 'la etnia', 'los portadores de la cultura', es decir, 'un todos nosotros'. El problema del sujeto de la restitución es por consiguiente de carácter político, en la medida de que implica procesos de autodefinición y de heterodefinción colectiva en los que se ponen en marcha relaciones de poder, dicho de otro modo, la capacidad de hacer valer como legítimo el punto de vista propio sobre 'quién es quién', 'qué representa qué' y, sobre todo, 'qué representa a quiénes'. Si bien normalmente estos procesos se dan sin problemas, éstos afloran en situaciones de conflicto..." (Cruces, 1998: 77).

Relacionando la idea anterior con las consideraciones y reconocimientos que hizo el organismo internacional para la instauración de la Convención multicitada, en el texto de la UNESCO[3] tenemos el párrafo siguiente que amerita ser analizado:

> "**Reconociendo** que las comunidades, en especial las indígenas, los grupos y en algunos casos los individuos desempeñan un importante papel en la producción, la salvaguardia, el mantenimiento y la recreación del patrimonio cultural inmaterial, contribuyendo con ello a enriquecer la diversidad cultural y la creatividad humana...".(UNESCO, 2003:1)

¿Cómo interpretar el párrafo anterior?, ¿se trata del reconocimiento por parte de la UNESCO de los sujetos sociales que son productores del PCI o todo lo contrario, de una forma, llamémosla, diplomática de ocultar la indefinición del sujeto social? Además de las preguntas anteriores, bien puede añadirse la observación que plantea Álvaro Alcántara (2011:25) al párrafo en cuestión, en la que acertadamente inquiere: "¿Si estos actores desempeñan un papel importante, entonces quiénes son los que desempeñan un papel central, fundamental o indispensable?

En consecuencia cabe preguntar: ¿las comunidades, los grupos e individuos que han creado una manifestación cultural catalogada como PCI son involucrados, portadores o propietarios?

En el formato oficial que otorga la UNESCO para el registro de las nominaciones que se presentan para ingresar a la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad se encuentra un inciso titulado "Identificación de las comunidades, grupo o, en su caso, individuos involucrados" y, en la aclaración de dicho apartado se indica que el PCI "sólo puede ser definido en referencia a comunidades, grupos o individuos que lo reconocen como parte de su herencia cultural".

En el caso del término portador tenemos que, según el glosario sobre PCI elaborado por la UNESCO en 2002, aparece definido como: "Miembro de una comunidad que reconoce, reproduce, transmite, transforma, crea y forma una cierta cultura al interior de y para una comunidad. Un portador puede, por añadidura, jugar uno o varios de los siguientes roles: practicante, creador y guardián".[4]

En cuanto a la propiedad sobre esa herencia cultural por parte de las comunidades, los grupos o los portadores no hay nada escrito, pero queda el consuelo de que cuando un patrimonio cultural se integra a la Lista

3. www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00006

4. Definición publicada por la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas (2004:147).

Representativa es, la Humanidad, la supuesta propietaria.

Conclusiones

1. Cuando el proceso de patrimonialización carece de un marco legal en materia de derechos culturales y derechos colectivos se abre la puerta al usufructo privado de los bienes colectivos, debido a la indefinición del sujeto social que ostenta la propiedad del "bien cultural" considerado patrimonio cultural inmaterial.

2. La indefinición del sujeto derivada de la forma de patrimonialización antes citada, permite que todo individuo, grupo o empresa pueda intervenir en la práctica de la expresión cultural catalogada como patrimonio, y con ello "los portadores originarios" pierden el control social sobre su bien cultural patrimonializado.

3. Además, se establece una separación entre objeto y sujeto, ya que lo que importa es la manifestación cultural patrimonializada y no los intereses, demandas y propuestas creativas de los sujetos sociales que, con el léxico de la UNESCO, serían los portadores.

Bibliografía

Alcántara, Álvaro, (2011) "¿Salvaguardar para quién?" en *Diario de Campo*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 5, julio-septiembre, pp. 21-29.

Arizpe, Lourdes, (2009) *El patrimonio cultural inmaterial de México. Ritos y festividades*, México, Cámara de Diputados/CONACULTA/CRIM/ Porrúa.

Cruces, Francisco, (1998) "Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología" en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana, Año 8, núm. 16, julio-diciembre, pp. 75-84.

Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, (2004) "Glosario sobre patrimonio cultural inmaterial de la UNESCO" en *Antología sobre cultura popular e indígena I*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Machuca, Antonio, (2010) "Criterios para la identificación y registro del patrimonio cultural inmaterial en México" en *Coloquio Internacional sobre patrimonio inmaterial. Inventarios, identificación, registro y participación ciudadana*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes /Instituto Nacional de Antropología e Historia / Gobierno del estado de Chiapas, pp. 29-44.

Pérez Ruiz, Maya Lorena, (2004) "Patrimonio material e inmaterial. Reflexiones para superar la dicotomía" en *Patrimonio Cultural y Turismo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, (Cuadernos 9).

_______, (2012) "Patrimonio, diversidad cultural y políticas públicas. Preguntas frecuentes" en *Diario de Campo*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 7, enero-marzo, pp. 4-82.
UNESCO, (2003) Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, Paris, [http:unesdoc.unesco.org/imágenes/0013/001325/132540s.pdf].

¿De quiénes son las cosas: de ustedes o de nosotros?

Renata Schneider
ren.schneider@gmail.com

Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, INAH

Yo creo que estábamos mejor marginados. Eso dice Juan Martínez, que fue gobernador antes que yo, y yo pienso igual. Antes nos ayudábamos entre todos porque no había de otra. Luego llegó el gobierno. Y nos empezaron a ayudar. Nos dijeron que la iglesia era de propiedad del país: dejó de ser del pueblo y ya era de México... Y nosotros nos fuimos dejando de ayudar. Yo por eso pienso que estaba mejor cuando estábamos marginados.

(Félix Rubio Medina, gobernador tradicional pame,
Noviembre de 2006)

Presentación

La reflexión inicial me la confió Félix Rubio a finales del 2006, que ya usé en un texto previo (Schneider, 2011), y no refleja sólo la preocupación de un gobernador tradicional indígena en concreto, ni tampoco la de un único grupo indígena del país, pues prácticamente... cultural, a la vez nacional pero también local, es paradójica y, a su vez, genera interpretaciones de todo tipo, algunas así de tajantes como la antes descrita. Otras, menos radicales, suelen hablar en conjunto de procesos ambiguos.

En este texto quisiera detenerme en algunos casos que ejemplifican esta complejidad y revelan parte de un desconcierto, mutuo, entre los representantes concretos de las instituciones culturales gubernamentales y los representantes comunitarios.

También, quisiera mostrar cómo, si bien la conservación-restauración ha logrado acomodar las demandas y los derechos de muchos grupos sociales en la toma de decisiones de los procesos de intervención —principalmente en los casos de posesión directa de objetos y espacios patrimoniales— todavía no ha logrado ampliar este discurso al campo de los problemas sociales y económicos relacionados con la propiedad concreta de tales objetos y espacios.



Fachada del templo de Nuestra Señora de la Asunción de Santa María Acapulco durante su reconsagración, S.L.P., enero 2014. Renata Schneider

La restauración institucional y su interacción con las comunidades

La conservación-restauración que realiza el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en pequeñas localidades rurales de México es implementada por lo general por la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC), dependencia que desde hace veinte años tiene un área que expresamente atiende y orienta en materia técnica a muy diversos tipos de grupos sociales. Así, a excepción de unos pocos proyectos iniciados en la década de los años noventa del siglo pasado, casi todas las intervenciones se realizan a petición expresa y escrita de comunidades rurales y urbanas.

Dado que es problemático saber en un inicio qué grupo de la comunidad gestionó la solicitud y cuáles podrían ser sus condiciones y propósitos reales, hablaré aquí en particular de sitios rurales con población mayoritariamente indígena, que cuentan con un gobierno tradicional, o que tienen un grupo específico de personas dedicadas a atender aquello que se restaura en general imágenes religiosas católicas, pero también archivos parroquiales, mapas coloniales que consignan linderos, objetos ceremoniales y/o acabados arquitectónicos de templos[1] erigidos hasta el último día de 1899.

Esta temporalidad es debida a una serie de combinaciones extrañas que hacen del INAH un custodio de huesos de mamut a la vez que de los zapatos de tacón de Carmen Romero Rubio. La tarea que se ha de emprender se realiza con una base de 160 restauradores, quienes deben investigar y atender, bajo esas distancias temporales, todo lo que comprenda este periodo y sesgando lo que venga después.

1. La CNCPC sólo atiende objetos muebles o inmuebles por destino. La intervención y la expedición de licencias para la rehabilitación y conservación de edificios depende de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos (CNMH).



Quillostes y temastianes del Pueblo de Tórim, Sonora en la entrega de piezas restauradas en la temporada de diciembre 2015. Diego Ángeles

En concreto, me referiré a lugares donde es fácil detectar cierta, o mucha, verticalidad en la toma de decisiones (haya o no tensiones entre grupos) y que, además, nos permiten observar directamente ciertos procesos, relacionados con las particularidades del poder local, a menudo ya estudiadas por otras disciplinas.

Las diferencias específicas entre los sitios que debe atender la CNCPC son muchas y de distintos tipos: pueden tener hospitales y hasta universidades regionales, o clínicas sin doctor y primarias multigrado; los sitios pueden estar aislados o muy bien comunicados (casi nunca); las formas de subsistencia básica, por lo general de tipo agrícola, pueden ser lícitas o ilícitas, o puede tratarse de pueblos de niños y ancianos que reciben remesas desde Estados Unidos y en donde se construyen enormes casas vacías mientras el campo reposa.

El sistema de cargos, o de compromisos personales, familiares o de barrio, asociados a los templos y/o a las esculturas, documentos y lienzos puede ser rígido o flexible, con cargos temporales, vitalicios o una mezcla de ambos. Las actividades religiosas podrán ser independientes de las civiles o estar absolutamente imbricadas. Las piezas, los retablos, los instrumentos de trabajo o la pintura mural, o lo que sea que implique nuestra participación, pueden ser parte de una colección, ser piezas independientes o todo un templo con su contenido. Las prácticas asociadas a las imágenes deben realizarse con la ayuda de un sacerdote, o nunca en su presencia, etcétera.

Todos estos son aspectos que debemos tomar en cuenta antes de iniciar un proyecto, mismo que implica instalarnos en temporadas de tres o cuatro meses al año con relativa facilidad, con ciertas expectativas de investigación e intervención, y con guiones preliminares sobre el tipo de objetivos que podemos plantearnos para alargar la vida útil de los bienes a conservar; ya que es pro-

bable que otra ayuda institucional tarde en volver a llegar; sobre todo porque los objetos de las solicitudes, hechas por las comunidades, no son colecciones singulares ni grandes complejos urbanos que inviten al turismo.

La experiencia nos ha mostrado que en una comunidad[2] donde las mayordomías son vitalicias y dependen de la elección personal (o de la decisión de un adulto de la familia, cuando se es niño) es mucho más sencillo impulsar cursos o talleres, por ejemplo para el manejo adecuado de piezas durante las procesiones, o para adecuar la costura de vestimentas que han de hacerse bajo promesa, o incluso para la conservación preventiva, dada la cercanía cotidiana y material que tienen los custodios tradicionales con tales objetos.

Por lo contrario, en grupos donde el cuidado de los santos depende de cargos que se determinan anualmente por un grupo de principales, o que son elegidos mediante asambleas locales, es muy difícil proponer esquemas de cuidado a largo plazo, aun cuando, como casi en todos lados, exista un encargado especial de vestir y arreglar la iglesia, o de dirigir las procesiones para la semana santa u otras fiestas. De allí que tengamos que dirigir nuestro esfuerzo a realizar intervenciones con materiales más resistentes y duraderos, que quizá no sean tan parecidos a los materiales originales empleados en la manufactura inicial de las imágenes, lo que sería el ideal técnicamente hablando; debido a problemas de compatibilidad material y de pertinencia crítica y teórica en los que no ahondaré aquí.

2. La «comunidad» *"…es la unidad básica en los territorios habitados preponderantemente por población indígena…"* (Hernández-Díaz 2007). Existen otras definiciones: Hobsbawn (1996) llega a decir que la noción de «comunidad» es una rendición ideológica usada para desdibujar el concepto de «pueblo», pero es claro que en México y en el contexto indígena se entiende naturalmente que existen comunidades (situadas geográficamente desde al menos la colonia, con costumbres y tradiciones específicas y reconocibles), de cara a construcciones ideológicas como las que implica hablar de comunidades democráticas, comunidades intelectuales, comunidades gay, etcétera.



Curso-taller de manejo de esculturas en procesión, Santa María Acapulco, S.L.P., octubre 2009. Martha Amparo Fernández.

Asimismo, en comunidades muy pobres, será frecuente ver en uso piezas muy deterioradas o muy parchadas; difíciles de intervenir. Mientras que en sitios menos marginados, un deterioro muy severo implica olvido, o cierto tipo aparente de olvido, entre muchas otras consideraciones.

Lo que en todo caso importa señalar, regresando a las similitudes, es que prácticamente en todos los casos, por aislada y marginada que sea una localidad indígena, los objetos venerados presentan intervenciones de restauración anteriores. Es decir, están retrabajados por manos líricas, generalmente del propio pueblo y en tiempos medianamente recientes; lo que habla de una tendencia en esas comunidades hacia la conservación; una condición importantísima que deben tener los objetos venerados para que, en efecto, funcionen lo mejor posible para que puedan cumplir su trabajo como representaciones sacras.[3]

3. Pedro Pitarch (2013) considera que en San Juan Cancuc, Chiapas "la erosión de los santos es producto de su identidad sagrada" y que su potencia anímica desborda y consume su cuerpo; con esto asume de algún modo que en Cancuc los santos católicos son cuanto más santos si se encuentran deteriorados

Este aspecto suele soslayarse, pero habla de una necesidad que se cumple con o sin ayuda de los profesionales, y con o sin la ayuda de organismos gubernamentales. Sin embargo, cabe decir que hoy día muchas de estas comunidades saben que pueden recurrir a los especialistas, por lo que cada día demandan más ese derecho.

La conservación-restauración

Con el tiempo, la conservación-restauración en el mundo ha modificado sus intereses para considerar, cada vez más, la función de los objetos a intervenir. Este viraje es relativamente reciente y durante años fue soslayado por los especialistas porque implicaba involucrar a los usuarios, lo que hace más difícil tomar decisiones. El trabajo que se hacía hasta hace poco resaltaba las características estéticas o históricas de las piezas, aspectos complicados de abordar, pero mucho más sencillos que exponer una propuesta de intervención para conseguir el consenso de una asamblea comunitaria o de los participantes en una sesión mensual de los amigos de un museo.



Cargueros de la iglesia de San Ignacio durante una reunión explicativa sobre procesos de intervención. Pueblo de Tórim, Sonora, octubre 2016. Renata Schneider

Lo anterior quizá se relacione con la idea de que el patrimonio cultural implica un constructo social ya que la historia del arte, de la cual dependía la restauración, hasta hace muy poco no estaba interesada en esos temas, como el de la conservación-restauración comunitaria.

Hoy día las decisiones sobre el aspecto final de una pieza, o sobre el tipo de usos que puede dársele, son conjuntas —entre especialistas y comunidad— en la mayor parte de las intervenciones y, después de algunos descalabros iniciales, bien documentados (Jaspersen 2011; Ndoro, 2005; Stovel, Price y Kilick, 2005; entre otros), se han generado ciertas metodologías que van adecuándose caso a caso (A.H.C., 2002; Clavir 2002 y 2015; ICOMOS Australia 1979-2013, UNESCO/ICOMOS1994).

Los dilemas de la conservación-restauración

Si bien lo anterior ha implicado un avance sustancial y ha sido un tema muy importante en la conservación-restauración contempo-

materialmente. La explicación de Pitarch es muy sugerente y detallada, y se basa en concepciones locales sobre el cuerpo humano y el de los santos que fueron recogidas y documentadas durante varias temporadas de campo. Paradójicamente, la mayor parte de las esculturas de Cancuc presentan intervenciones anteriores, sobre todo intentos de restructuración estructural y muchísimos repintes de capa pictórica (comunicación personal María Rosa García y Nayeli Pacheco, octubre de 2016). Estas intervenciones son difíciles de detectar para quien no tiene el ojo entrenado, pero muestran, sin duda, una intención hacia la conservación. La veneración de piezas deterioradas constituye un campo de análisis interesantísimo que no se acaba en la simple premisa de que se usan deterioradas por la pobreza que existe en las comunidades indígenas y/o por la imposibilidad de reemplazar ciertas advocaciones importantes en las fiestas. Tampoco puede reducirse a la creación de universos explicativos que obvian el análisis específico de la materia de los momentos y grupos de acción e influencia que se encuentran representados en el contexto religioso católico de un pueblo dado, a lo largo de su historia reciente. Otro ejemplo similar se da en el Pueblo de Laguna, Nuevo México, Estados Unidos, donde el cielo raso manufacturado en piel de búfalo que cuelga del presbiterio representa, de algún modo, la historia sagrada de la comunidad. Para los keres de Laguna el día que el cielo raso acabe por deteriorarse desaparecerá su tribu y es importante dejar al arbitrio del tiempo y de las fuerzas naturales ese proceso. Durante el análisis microquímico de los materiales del cielo raso (Schneider, 2002) pudo constatarse la presencia de pigmentos sintéticos, producidos en el siglo XX, cubriendo zonas donde la policromía inicial se hallaba ya muy deteriorada. La intención hacia la conservación suele ser menospreciada, pero es un impulso muy profundo que puede incluso pasar por alto otros preceptos comunitarios.

ránea desde hace cerca de veinte años, quizá aún está pendiente desarrollar un tercer aspecto, que la idea liberal de los derechos de consulta adoptada por los especialistas no resuelve totalmente, y que se relaciona con la propiedad de las piezas intervenidas.

Este problema es el que señala con mucha elocuencia Don Félix Rubio al inicio de este texto: ¿qué derechos de propiedad surgen una vez que ciertas cosas, que durante años fueron problema (para su conservación) sólo de un pequeño grupo social, son *descubiertas* y luego *protegidas* por el INAH, o por alguna otra instancia gubernamental o religiosa? ¿Cuáles son las consecuencias sociales y económicas de este viraje, independientemente de los grandes avances que hay ya en materia de participación en consultas y decisiones técnicas; sobre todo en la definición conjunta de la apariencia final de los objetos?

Para reflexionar sobre ello vale la pena relatar el caso de los lienzos y esculturas del templo de la Santísima Trinidad de Mesa del Nayar, comunidad situada en la sierra nayarita que, desde la CNCPC, se intervienen desde 2015.

Un interés expreso de la comunidad era el levantamiento de un inventario de la colección del templo, mismo que debía entregarse junto con las imágenes intervenidas para su conservación. Nosotros creímos que la comunidad buscaba protegerse de futuros robos, ahora que un camino pavimentado comunica más fácilmente a sus pobladores con Tepic.

Durante la planeación de una reunión sobre la pertinencia de reproducir una de las campanas del templo, varios miembros del consejo de ancianos y del comisariado de bienes comunales insistían en la necesidad de que el arqueólogo que debía realizar el registro de los sitios sagrados, ubicados en las tierras de la comunidad, estuviera presente en la toma de decisión sobre la posible reproducción de la campana. El arqueólogo no pudo llegar y la desilusión fue evidente. Nosotros nos quedamos perplejos, y nos preguntamos ¿qué tiene que ver una campana colonial de bronce rota con los sitios sagrados del ciclo no católico de la vida na'ayeri?

Al día siguiente, dos miembros del consejo me comentaron preocupados que las decisiones sobre todas los asuntos que concernían a sus cosas debían ser unánimes y bien fundamentadas; que el registro de lo que era suyo tenía que ser completo y debía entregarse pronto; que así no se estaba pudiendo y que la construcción de la presa Las Cruces era cada vez una amenaza más fuerte para ellos, por lo que tener un inventario, producido por una instancia gubernamental era lo que impediría que se allanara su territorio, que comprendía los sitios sagrados, los caminos, los lienzos religiosos, las campanas y las puertas de la iglesia, entre otros elementos.

Con lo anterior se hizo evidente que los órdenes y las clases como el patrimonio se divide y clasifica por los especialistas institucionales no siempre tiene el mismo sentido para la comunidad. Además, que el proceso de certificación de posesión y de conservación de bienes muebles e inmuebles y sitios patrimoniales, les sirve a los pobladores en la medida en que se sustenta en demandas de derechos territoriales.

Así, las campanas, la pila bautismal, el templo y los santos, para ellos representan un capital de defensa del patrimonio meseño, que no se remite únicamente al derecho a la propia cultura sino a derechos sociales y económicos específicos, que incluyen el territorio sobre todo cuando éstos pueden verse amenazados. En ese sentido, ¿en qué momento una escultura policromada preciosamente manufacturada es valiosa como vestigio de una historia común con el resto de los mexicanos?, ¿importa que lo sea?

Otro ejemplo, que expresa las diferentes perspectivas e intereses, sucedió en la misma región: en octubre de 2015, la techumbre de palma de la casa real (sede de los poderes locales) de Santa Teresa del Nayar, a tres horas y media en camioneta desde La Mesa, se incendió por unos fuegos artificiales no controlados. Para mayo de 2016 se produjo un conflicto entre las autoridades tradicionales y el Centro INAH Nayarit, en especial con el consejo de ancianos, debido a que en el pueblo comenzaron a levantar una estructura de cemento en el vestíbulo del edificio para soportar el arranque de la cubierta tradicional de troncos y varas, hoy desaparecida.

El INAH consideró que la obra alteraba las características arquitectónicas del edificio, pidió la suspensión de los trabajos, y propuso una alternativa que no acabó de convencer al consejo. En lo que se definía el problema, el museo comunitario se convirtió, para todos los efectos, en la casa real. Durante una visita para intervenir un ala de la escultura de San Miguel Arcángel fuimos interpelados: ¿cuándo volvería el INAH de Nayarit al pueblo?, ¿por qué tardaban en hacer visitas para continuar el proceso en la casa real si Tepic quedaba a solo seis horas y media de distancia? Al tiempo, que el subdelegado municipal nos presumía la estructura de madera del techo del museo (también un edificio colonial modificado al cual se le quemó la techumbre en algún momento hace unos treinta años). Reproduzco el diálogo:

"-Este techo lo hizo a pura hacha un solo señor, mire qué bonito

-¿Por qué no le ponen un techo igual de madera entonces, si no les gusta lo que les dijeron los de Tepic?

-Porque queremos que lo pague el gobierno, si ya nos acostumbraron al dinero...; estamos atenidos al gobierno".

Mientras tanto la casa real permanecía abandonada en una comunidad donde, como en muchas otras, por al menos dos siglos, las cosas se resolvían dentro, sin expertos; como se pudiera y generalmente bien.

De esta breve conversación pueden deducirse algunas primeras cuestiones que muestran la perspectiva de la comunidad: 1. ¿Quiénes son ustedes para decirnos cómo hacer las cosas? 2. Le toca al gobierno pagar las obras (siendo que nunca quedó claro si consideraban que al ser el INAH quién pagaba la cubierta ésta debía ser de vara, madera y palma; o si de cemento con losa).

El INAH, por su parte, tampoco tiene una postura clara a este respecto, ni creo que la vaya a tener pronto, si la institución paga las obras, ¿las cosas deben hacerse cómo querrían sus profesionales?, ¿debe pactarse una solución intermedia que guste a todos?, ¿hay una solución intermedia en términos estructurales?, ¿es apropiado clausurar una obra en una localidad así? En resumen, ¿es el INAH otro propietario o sólo es un revisor técnico? Cabe señalar que tampoco creo que las respuestas sean homogéneas en los círculos de decisión del pueblo.

El problema anterior se hace más evidente cuando se introduce otro factor, que analizaremos a continuación. En una esquina de la plaza del mismo pueblo se encuentra absolutamente abandonado un templo jesuita del siglo xviii, manufacturado a base de piedras labradas sin recubrimiento, que presenta un hermoso altar barroco del mismo material y que nunca se techó o, al menos, nunca con materiales no perecederos. La iglesia que funciona como tal se halla en el otro extremo de la plaza y es un edificio ya muy modificado también, de muros de piedra rejuntados con arcilla y encapsulados en cemento, modestos. Los coras tereseños no consideran el templo jesuita como un sitio especialmente importante, e incluso llegó a ser usado como basurero y baño



Templo jesuita sin cubierta de Santa Teresa del Nayar, Nayarit. Abril 2015. Renata Schneider

público (Coyle, 1998) mientras que, dentro del imaginario usual del patrimonio cultural nacional que conserva fachadas y edificios públicos constantemente, es increíble que nunca se haya intervenido.

¿No se ha intervenido por qué no interesa a los habitantes de Santa Teresa? Tal posibilidad es dudosa, puesto que ese no ha sido un factor importante para los trabajos que ha realizado unilateralmente el INAH, en todo el país, hasta hace poco; por lo que es más probablemente que se deba más a factores presupuestales y de distancia.

Sin embargo, cabe preguntarse ¿a los tereseños les interesa que se intervenga? A veces parece que sí, a veces que no, ya que en la CNCPC recibimos una solicitud al respecto, pero era tangencial, y esa ligera preocupación por el templo inacabado, probablemente, había sido inducida por nosotros, cuando conversamos sobre su interés en intervenir las esculturas de la pequeña iglesia. Así, en 2016 les preocupaba sobre todo la campana, que allí se aloja, y que sirve para convocar a las fiestas y reuniones.

Visto lo anterior, el factor determinante para la conservación y la rehabilitación parece ser, en un primer momento, la nueva dirección que ha elegido la conservación-restauración, que trata de focalizarse en el uso de los bienes (Muñoz Viñas, 2003) y no en la idea, poco clara en esas regiones de la sierra, de un patrimonio que subsume una historia local en lo nacional.[4] Empero, el problema de la propiedad y la responsabilidad sigue ahí sin solucionarse.

Finalmente, para ilustrar ese desencuentro entre expectativas e intereses, me detendré en otro caso, que es el del templo de Nuestra Señora de la Asunción de Santa María Acapulco, en San Luis Potosí, que su-

4. El problema de la casa real se agravó después porque el gobierno municipal donó material para hacer una cubierta de losa de concreto. El INAH emitió un dictamen negativo y propuso recuperar el sistema tradicional, o en caso de que no fuera posible, se regresara a uno como era el original (de material perecedero maderable y palma), usar teja como hay en muchas otras de las construcciones vernáculas del Nayar, incluido el museo mencionado (comunicación personal Lilia Ruvalcaba y Daniel Gallo, octubre de 2016). Como puede verse, en estas localidades apartadas el funcionamiento y coordinación de los diversos órdenes de gobierno es muy complejo y desordenado (a nivel local, municipal, estatal, federal). Y también, en el caso de instituciones federales y estatales, hay grandes traslapes en materia de trabajo. La casa real ya se encuentra en funciones hoy día con techo de cemento y no de zacate.

frió el impacto de un rayo en julio de 2007. El templo ardió completamente y mediante una serie de trabajos de prospección antropológica y de conservación-restauración (Vázquez *et. al.*, 2007; Schneider, 2013) se decidió reproducir los objetos e inmuebles, desaparecidos en el incendio, en pro de la recuperación del espacio, importante para la reproducción cotidiana y simbólica de gran parte de las actividades pames, que giraban, y giran aun hoy, en torno a esta iglesia construida en el siglo xviii por frailes franciscanos e indígenas reducidos.

La iglesia y sus objetos se recuperaron casi totalmente, entre reproducciones e intervenciones de conservación y restauración y, otra vez, tras una pausa de casi ocho años, se usan nuevamente por completo. Es decir, se usan veladoras allí adentro, lo mismo que se come, se tocan minuetes, se reza, y se inician romances, entre otras cosas.

Cabe agregar, que la iluminación nunca ha provenido de fuentes eléctricas, por lo que recientemente, varios miembros de la comunidad han solicitado a los representantes del INAH, federal y local, que se haga una instalación. Los representantes institucionales, relacionados con la comunidad, nos negamos a ello (como nos negamos a pintar las figuras que adornaban el artesón perdido, que sólo se reprodujo a nivel de obra, pero no de decoración, por la falta de información y de documentación fidedigna. Situación que sigue generando roces en asambleas y reuniones de trabajo.

Las razones para ello son muchas, pero sobre todo parten del miedo a otro incendio. Las autoridades tradicionales han acatado nuestra negativa, pero la viven como impuesta. Tras una larga conversación con el actual gobernador tradicional que, como su antecesor en el 2006, nos reclamó la presencia vertical y poderosa del gobierno en su pueblo, pudimos darnos cuenta que por más que se dijo y se pensó que el proyecto de recuperación del templo se hacía para la comunidad y basada en sus deseos, la gente de Santa María siente que la iglesia ya no es suya del todo: que el INAH se las presta, tanto así, que ni luz pueden poner.

¿Será cierto entonces que en ese caso se trabajó mediante consensos entre especialistas y comunidad? ¿o se cree, más bien, que se trabaja por consensos?, ¿tiene que suponer el INAH, en sus áreas técnicas, que se han hecho trabajos valiosos de conservación, cuando el resultado final depende de un mantenimiento financiero que una comunidad, tan marginada como ésta, no puede negar, por más que ahora en concreto no reciben apoyo para el mantenimiento de la iglesia? ¿es válido que los fuereños se molesten porque la techumbre de palma, que antes se reemplazaba ritualmente y por servicio, se cambie ahora sólo si existen recursos de instituciones federales o estatales de cultura o de desarrollo indígena?, ¿es válida la molestia local sobre la intromisión del gobierno en su vida, que aparentemente destruye y banaliza su organización social, a través de la apropiación nacional de su patrimonio local? Estas diversas preguntas simplemente reflejan paradojas cotidianas del trabajo del Instituto en contextos sociales rurales.

Reflexión final

Quizá la gran deuda pendiente que tenemos los profesionistas técnicos del INAH respecto a los habitantes de este tipo de localidades, y para con los miembros de otros grupos sociales del país, es reformular nuestros modos de aproximación a los problemas de intervención del patrimonio, para no conformarnos con la adopción de discursos fáciles que nos hacen creer que hemos solucionado la verticalidad de nuestras acciones mediante cierto tipo de consultas en la toma de decisiones.



Interior del templo de Nuestra Señora de la Asunción de Santa María Acapulco, S.L.P., agosto 2015. Martha Amparo Fernández.

De hecho, creo que la tarea no nos compete sólo a nosotros (tema que también se nos escapa), ya que el andamiaje de instituciones tan fundamentales como el INAH debe modificarse en todas las áreas, para permitir un trabajo multidisciplinario real que nos ayude a reflexionar sobre problemas como los señalados que, sin duda, son transversales, responden a características del patrimonio de muchos tipos y, por tanto, deben ser del interés tanto de la vertiente académica como de la técnica, incluyendo a la de gestión y dirección, mismas que ahora se pasan por alto.

En este texto se considera que toda comunidad rural o urbana tiene derecho a que, si así lo quiere, sean conservadas cosas y actividades que sus miembros consideran que la definen, ayudan o representan. Objetos y acciones que, ya se trate de ceremonias, formas de cultivo, danzas o esculturas mal hechas y/o muy deterioradas, suelen incluirse dentro de un frágil, pero útil, concepto de patrimonio cultural (material, inmaterial; local, nacional), y cuya responsabilidad y obligación es de instituciones como el INAH, para garantizar que sobrevivan.

Que hasta ahora, en muchos casos, la participación social no aporta soluciones técnicas adecuadas ya está visto, pero quedarse ahí no ayuda en mucho. Es imperante explorar alternativas de negociación y administración que posibiliten actuar sobre un patrimonio que debe compartirse, sin que las comunidades pierdan el control sobre lo que, por origen, les pertenece. Tales alternativas deben construirse casuísticamente, dependiendo de los tiempos y de la investigación en campo que, debido a la premura que exigen los trabajos de intervención institucionales, pocas veces pueden atenderse con cuidado, pese a lo cual deben ser consideradas y afirmadas.

Así, una de las funciones primordiales del INAH es velar por la protección del patrimonio, que se hace bien y con muchos menos recursos de los que serían apropia-

dos; pero aun así debemos pasar a un segundo nivel de acción y reflexión, en el que la comprensión de los problemas sea más fina. Objetivo que debe tenerse muy en cuenta a mediano y largo plazo.

Bibliografía

Australian Heritage Commission (A.H.C.), (2002) *Ask First. A Guide to Respecting Indigenous Heritage Places and Values*, Canberra.
Clavir, Miriam, (2000) *Preserving What is Valued*, Museums, Conservation and First Nations, Vancuver, UBC Press.

________, *Caring for Sacred Culturally Sensitive Objects* (2015), Canadian Conservation Institute. En línea disponible en http://canada.pch.gc.ca/eng/1448995219999 [consultado el 5 de octubre 2016].

Coyle, Phillip, (1998) "Resistance to Resistance in the Social Memory of Santa Teresa's Church Ruins", ponencia presentada en el XXI International Congress of the Latin American Studies Association, Chicago, LASA, 25 de septiembre.

Hernandez-Díaz, Jorge (coord.), (2007), *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca*, Ciudad de México, Siglo XXI/IISUABJO.

Hobsbawm, Eric, (1996) "La política de la identidad y la izquierda", *Revista Nexos*. En línea disponible en http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=448372 [consultado el 18 de mayo de 2011].

ICOMOS Australia, *Carta australiana para sitios de significación cultural* (Carta de Burra), 1979-2013.

Jaspersen, Giovana, (2011) «De la imposición de valores a la mediación cultural, consideraciones teórico-éticas en proyectos de restauración con grupos sociales», ponencia presentada en el II Simposio de Teoría de la Conservación-restauración. INAH, Ciudad de México, 26 de noviembre.
Muñoz Viñas, Salvador, (2003) *Teoría contemporánea de la restauración*, Madrid, Síntesis.

Ndoro, Webber, (2005) *The Preservation of Great Zimbabwe. Your Monument our Shrine*, Roma, ICCROM.

Pitarch, Pedro, (2013), *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena, Ciudad de México*, Artes de México.

Schneider, Renata, (2002) "Executive Project for the Conservation of the Mobile and Decorative Heritage of the San José de la Laguna Church", mecanoescrito, Santa Fe, National Park Service-US/Cornerstones Community Partnerships.

________, (2011) "Para construir Casas"; en Intervención, núm 4; pp. 6-14.

________, (2013) "Conservation and Restoration of the Church of Nuestra Señora de la Asunción at the Pame Community of Santa María Acapulco, San Luis Potosí (Mexico)", en e-dialogos. *Annual Digital Journal on Research in Conservation and Cultural Heritage*, núm 3, pp. 24-39.

Stovel, Herb, (2005) Nicholas S. Price y Robert Kilick (eds.), *Conservation of Living Religious Heritage*, Roma, ICCROM.

Torre, Marta de la (coord.), (2002), *Assessing the Values of Cultural Hertitage*. Research Report, Los Angeles, Getty Conservation Institute.

UNESCO-ICOMOS, (1994), *Documento de Nara sobre la autenticidad cultural*, Nara.

Vázquez, Alejandro, Mirza Mendoza e Imelda Aguirre, (2007) "Del trueno a las cenizas". Reporte etnográfico en torno a la catástrofe acaecida en el templo pame de Nuestra Señora de la Asunción de Santa María Acapulco, San Luís Potosí", en *Diario de Campo*, núm 95, noviembre-diciembre, pp. 32-41.



Penacho (Acercamiento) oct 2015 Foto: Maya Lorena Pérez Ruíz.

El costumbre y las costumbres. Prácticas indígenas a prueba de las políticas patromoniales en la Huasteca

Anath Ariel de Vidas
anathari@ehess.fr

Centro Nacional para la Investigación Científica, (CNRS), Francia

Presentación

En muchas comunidades indígenas en la Huasteca veracruzana al noreste de México, región donde he trabajado desde el principio de los años 1990, se emplea el término español *el costumbre*. A diferencia del vocablo femenino y plural de "las costumbres" —que también se ocupa en esta zona y hace referencia en términos generales a los usos y prácticas vigentes en cada lugar—, la designación del término en masculino y en modo singular se refiere a un conjunto de actos rituales que confieren a los grupos indígenas de la Huasteca su especificidad.

Así, curiosamente, en lugar de reportar para cada grupo lingüístico de esta región (nahuas, otomíes, tepehuas, tenek) su término propio para nombrar las prácticas consuetudinarias, la mayoría de los antropólogos que investigan en la Huasteca usa el término 'el costumbre'. Es decir siempre emplean el español para denominar el conjunto de prácticas rituales locales consideradas como las más tradicionales y típicamente autóctonas. Algunos autores procuran, no obstante, ciertos términos vernáculos que se acercarían a los conceptos españoles de *costumbre* o de *cultura*[1] aunque el término costumbre continúa apareciendo en los discursos que tratan de estas prácticas así como para referirse a las plegarias emitidas en lenguas nativas dirigidas a los cerros y a la tierra.[2] ¿Por qué se emplea pues entre las poblaciones indígenas el término español "costumbre" para designar lo que sería lo más propiamente autóctono, y qué nos enseña esta denominación específica?

Considero que el análisis del uso del término 'costumbre' nos ayuda entender esta paradoja así como la relación que se teje actualmente entre las distintas nociones de costumbres y de patrimonio que circulan dentro y fuera de las comunidades indígenas. La exploración, no tanto de las prácticas en sí mismas, sino de las relaciones sociales mediatizadas por estas prácticas llamadas costumbres, nos permitirá aprehender su aspecto interétnico así como vislumbrar la coexistencia de distintos regímenes de saber asociados a éstas. Dos dimensiones esenciales cuando precisamente muchas de las costumbres de grupos étnicos minorizados están sujetas actualmente a un proceso de patrimonialización.[3]

1. Por ejemplo en el teenek veracruzano: *ech'eway* = 'la razón de siempre' (Ariel de Vidas, 2003: 190); en el náhuatl del norte de Veracruz: *tlamanalistli* = 'el costumbre' (Ariel de Vidas, en prensa); en el otomí: mate (Galinier, 1990: 39-40).
2. Por ejemplo: [...] *yeca tihchihua nitocostumpre, ni tlamantli*... —por eso hacemos esta costumbre, esta ceremonia— (Báez-Jorge, Gómez Martínez, 1998: 81); [...] kampa mochiua costumbre - donde se hace *el costumbre*... (González, 2009: 131).
3. La investigación que nutre este artículo se llevó en el marco del proyecto colectivo La fábrica de "patrimonios" en sociedades amerindias FABRIQ'AM-ANR-12-CULT-005 (http://fabriqam.hypotheses.org/).

Costumbres: una categoría ambivalente y siempre relacional

El uso de parte de los grupos amerindios del término costumbre (no específicamente masculino) en la lengua española, para designar sus propias prácticas en lugar del empleo de alguna palabra en las lenguas nativas, se observa en varias partes del continente americano, notoriamente en México, Guatemala, Bolivia y Perú.[4] Tal constatación sugiere —como todos los hechos observados a escala panregional—, un origen colonial común a ese sentido y uso del término en medio indígena. Por falta de espacio no se puede tratar aquí la introducción y uso del término en el periodo colonial en México[5]; sin embargo se puede afirmar que proviene de una apelación administrativa colonial y más que todo de la denominación externa de las prácticas indígenas cotidianas y religiosas locales denunciadas por los evangelizadores, y luego por los adeptos del positivismo liberal del siglo XIX, horrorizados por las costumbres indígenas. Vistas éstas como obstáculo al proceso de homogeneización social que iba a garantizar en México la formación de una república civilizada e ilustrada.[6]

Para la época moderna, dos procesos paralelos contribuyeron a crear una coyuntura crítica en la historia de la Huasteca a partir de los años 1940. Por un lado, el advenimiento de la modernidad en el país, a través de la creación gradual (y lenta) de la presencia del Estado en zonas rurales remotas (escuelas, carreteras, reforma agraria) después de la Revolución. Por otro lado, el retorno progresivo del clero después de su ausencia significativa desde el siglo XVIII, lo que sacudió significativamente la religión autóctona que pudo desarrollarse desde la época colonial al margen de la religión católica.[7]

De acuerdo a mis propios informantes en el municipio de Tantoyuca y de Chicontepec (norte de Veracruz), los curas declararon la religión local indígena como "obra del diablo" y existen testimonios según los cuales los sacerdotes procedieron en esta época a la quema de figuras del culto indígena que representaban el maíz[8].[9] La adhesión progresiva a la religión católica formal —al igual que, posteriormente, a la protestante que se introdujo en esta misma época— era motivada a menudo en el medio indígena por conflictos internos agrarios para la mayoría de los casos —a veces fratricidios—, que dividían a las comunidades como consecuencia, precisamente, de los procesos de modernización, de la presencia creciente del Estado, y de las políticas agrarias de repartición de tierras (Schryer, 1990).

Parece, pues, que es en esta época que la cuestión *del costumbre* cobró vigencia, ya que los pueblos se dividieron entre católicos, protestantes y costumbristas. Este último grupo —según las explicaciones de una señora que participaba en la celebración del costumbre del *Chicomexochitl* al cerro *Postectli* al cual asistí en 1992—, concierne a los que creen en Jesucristo pero mantienen sus prácticas consuetudinarias.

En todos los ritos de costumbres que he podido observar en la Huasteca, se ocupan imágenes santas, crucifijos, rosarios, y las plegarias se dirigen a los santos católi-

4. Benciolini, 2014; Carlsen y Prechtel 1991; Collier et al., 2000; Gutiérrez, 2014; Salomón, 2002, entre otros.
5. Ver Ariel de Vidas, *por publicar*.
6. Ver por ejemplo: Cabrera, 2002
7. Ariel de Vidas, 2009.
8. Gómez, 2002; González, 2009; Quiroz, 2008.
9. Un ejemplo de esta política de represión del credo local vigente todavía en los años ochenta del siglo XX se vio cuando setenta curas de la región de Chicontepec escalaron el pico basáltico del Postectli –cerro sagrado para las poblaciones nahuas de la región y lugar de culto costumbrista– colocando en la cima una cruz de cemento. En ella, los curas inscribieron, en náhuatl y en español, lo siguiente: "La palabra de la cruz es locura a los que se pierden; pero a los que se salvan, esto es, a nosotros, es poder de Dios" (*Primera epístola a los Corintios*: I, 18).

cos, al mismo tiempo que se dedican a la tierra y a los cerros, a los cuales se les depositan ofrendas opíparas. Se trata pues de un credo específico en el cual se acumularon elementos de horizontes religiosos distintos por sus temporalidades y sus ethos; una religión estrechamente ligada localmente al ciclo agrícola y denominada *el costumbre*.

Ésta, pudo desarrollarse hasta entonces en las localidades indígenas aisladas gracias a la ausencia de clérigos en la región desde la época colonial (Ariel de Vidas, 2009: 93-95). El regreso de los eclesiásticos en el escenario social de la Huasteca a mediados del siglo XX, así como el advenimiento concomitante de las iglesias protestantes, finalmente repercutió en la repartición de credos en la región. En otros términos, la presencia de estas dos religiones institucionales no solamente dividió los credos en la región sino que también rechazó al credo costumbrista.

Es probable, aunque lo planteo aquí como hipótesis, que sería en este contexto del rechazo de una religión local, que el término de las costumbres, en su sentido general de prácticas, sufrió una transformación semántica hacia 'el costumbre'. Un término originalmente en lengua española e introducido en la lengua náhuatl que conlleva la marca institucional que reconoció, al mismo tiempo que relegó y reprimió, un conjunto de prácticas locales, con apego social afectivo que actúa como acta de resistencia, o por lo menos como afirmación y diferenciación. Como me dijo una joven en la localidad de La Esperanza, municipio de Tantoyuca: "la diferencia entre la gente mestiza y de rancho es más que todo en lo que toca a las curaciones, los trabajos[10] y las ofrendas. Ellos dicen que son brujerías pero nosotros tenemos la fe".

10. Rituales de ofrenda a los seres de la tierra y no, como suele en otros lugares, actos de brujería.

El costumbre y las costumbres: dos regímenes de saber.

Una primera mención de estos ritos íntimos, caseros, familiares o comunitarios con la denominación de 'el costumbre' en la Huasteca, se encontró en las descripciones de un ritual que en 1952 observó Robert Williams en un medio nahua cerca de Ixhuatlán de Madero, Veracruz (Williams, 1963). Otros antropólogos que mencionan el uso de este término en la región lo relacionan de manera general a actos rituales que no pertenecen al ciclo de las fiestas católicas.[11] La mayoría emplea este término a partir de la cuestión de la ofrenda. Es así como lo expresa un señor en Pisaflores: "tengo esta creencia en *el costumbre* en las ofrendas. He asistido a donde hacen costumbre, le hablan al maíz, le hablan a todo lo que tenemos alrededor en el mundo"[12] Anushka Van't Hooft (2015) señala que los principios básicos del costumbre consisten en crear y fomentar una relación armoniosa con los seres existentes con base en el trabajo y el intercambio: "Tal y como es importante reforzar las relaciones sociales continuamente, demostrando respeto a los demás integrantes de la comunidad, también es necesario cuidar las relaciones con los tutelares, las cuales se rigen por el mismo concepto de dar respeto". Alan Sandstrom, por su parte, acentúa que la participación en los rituales de costumbres es central para recrear la visión del mundo, definir y afirmar la identidad del grupo ante los mestizos, además que contribuye a reafirmar el compromiso que cada individuo tiene con su cultura.[13]

Por su parte, Kristina Tiedje afirma que el costumbre designa las prácticas culturales en el sentido amplio (cuentos, organización social, prácticas agrícolas, relaciones

11. Báez, 2014; Ichon, 1973; Galinier, 1990; Trejo *et al*., 2009.
12. Álvarez, 2001: 243-244.
13. Sandstrom, 1991: 314.

entre hombres y mujeres, rituales, danzas indígenas, curaciones, música) siempre en relación con la tierra, lo que implica una relación estrecha entre la acción y el sistema de representación anclada en un compromiso reflexivo hacia el entorno.[14]

Esta descripción amplia de lo que es el costumbre —añadida a sus aspectos sociales, éticos e identitarios antes mencionados— permite comprender el encuentro de este término, y de sus acepciones locales, con el vocabulario promovido por distintas instituciones culturales tal como "costumbres", "patrimonio", "tradición" o "cultura". En este encuentro semántico, sin embargo, no hay que perder de vista que la diferencia mayor entre la definición externa del patrimonio y la que emana de los datos etnográficos reside en el hecho fundamental de que la práctica del 'costumbre' es necesaria para asegurar la subsistencia de aquellos que lo realizan. O, en palabras de una señora de La Esperanza: "Damos de comer a la tierra porque es la tierra que nos da de comer, todo viene de la tierra, ella nos da la vida, es la vida". En otros términos, con 'el costumbre' se trata de un intercambio de orden existencial.

Una vez hecha esta distinción, consideremos ahora las leyes que reconocen los *usos y costumbres*. Hoy en día, el artículo 8 del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, adoptado en 1989 por la Organización Internacional del Trabajo, estipula que los pueblos indígenas "deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos".

Es interesante observar que en el estado de Oaxaca, donde se aplican las leyes de usos y costumbres en varios municipios con población indígena, este mismo término es criticado y hasta rechazado por intelectuales indios que proponen en su lugar el concepto de *comunalidad*.[15] Sin poder desarrollar aquí este tema, es importante entender que ese término propuesto se refiere a una ética indígena propia referida a una relación específica entre la tierra y el poblado; una relación que se activa a través del trabajo colectivo comunitario. Se trata pues de la valorización de un sistema de interrelaciones, y no de una lista de prácticas o de costumbres con que, en cambio, serían reconocidas por las autoridades gubernamentales.

Lo que no se reconoce en esta ley contemporánea de usos y costumbres es el valor de las relaciones que forman un sistema, una ética propia, una forma de ver el mundo y, más que todo, una manera de actuar dentro de él. El texto de la ley desarticula estas relaciones, las atomiza, y fracciona. Esta manera de ver la costumbre oficial y legal, como una lista de prácticas sin agentividad, y no como un sistema ético-cultural activado en permanencia, es lo que genera la inconformidad de los intelectuales indios que han escrito sobre este tema, en oposición al sentido institucional, descriptivo y patrimonialista con que se entienden sus usos y costumbres.

Es pues en relación al término de 'costumbres', siempre relacional y ambivalente, aplicado desde la época colonial como categoría institucional hegemónica, legal y moral, que los grupos indígenas tuvieron que posicionarse dentro de sus relaciones con el mundo extra-comunitario.[16] Actualmente, como en el pasado, los grupos indígenas tipificados por sus "costumbres" tienen, en tanto que tales, la opción de obtener algunas ventajas (autonomía relativa, sistema jurídico interno o infraestructuras), mediante una comunicación en español con las instancias gubernamentales, empleando sus 'costum-

14. Tiedje, 2004: 254 y *passim*.

15. Ver entre otros: Carlsen, 1999; Díaz, 2001; Maldonado, 2003; Martínez, 2003.

16. Ver también Haviland, 2001: 172.

bres' para justificar sus demandas o defender un *estatus quo*.

Costumbres y políticas patrimoniales

Dentro de tales relaciones interétnicas, con las instituciones hegemónicas, se insertan también las políticas patrimoniales. Éstas han existido anteriormente en México a través de distintos programas oficiales de rescate cultural promovidos como parte del proceso de consolidación del Estado Nacional.[17] Sin embargo, la novedad de la noción de 'patrimonio cultural', nos recuerda Maya Lorena Pérez Ruíz, tiene la especificidad de ser "una categoría de clasificación creada socialmente para identificar y otorgarle a ciertos bienes y expresiones culturales —no a todos— la valoración de que son bienes públicos que deben ser conservados y protegidos [...]".[18]

No conozco por el momento (2016) en el medio indígena de la Huasteca un proyecto de patrimonialización de este tipo, es decir un proyecto que de alguna manera, aún simbólica, extienda la propiedad intelectual o cultural de alguna práctica fuera de su ámbito social inmediato. Lo que si he podido seguir, son varias iniciativas, de diferentes órdenes, de revitalización cultural, probablemente no ajenas a la "bulimia patrimonial actual"[19] anclada en el reconocimiento, a nivel nacional como internacional, de la diversidad cultural. Estas iniciativas introducen en el medio indígena el lenguaje patrimonial y fomentan un cambio paulatino, o por lo menos una pluralidad de vocabularios, y de sentidos, reveladores de un proceso reflexivo hacia la práctica cultural revitalizada y patrimonializada, como se verá, más adelante.

Así, en La Esperanza, donde se realizan todavía prácticas de 'costumbre' al mismo tiempo que se revitalizaron algunas prácticas culturales con apoyo gubernamental[20] y por iniciativa de la iglesia católica a través de la Pastoral indígena[21], se observa un uso conjunto de distintos términos: *ueuejsanili* ('la palabra antigua') así como 'el costumbre' y ahora también 'tradición'. Los dos primeros términos, empleados por los habitantes de esta comunidad denotan una cierta ética y un cierto principio moral. Así, en estas ocasiones rituales, en las que participan los ueu*ejtlakatl* ('hombre viejo', anciano sabio) —y que ahora son grabadas en video por la gente local—, los especialistas rituales toman a veces el micrófono para explicar al público presente el sentido de los diferentes pasos rituales que se aplican; para lo cual evocan el lenguaje empleado en los proyectos de rescate (redactados por maestros o gente de afuera) como "las tradiciones aztecas" o "muy indígenas" (*sic*); señalando que hay que preservarlas, de acuerdo a lo dicho por la Iglesia, la escuela y el gobierno.

Que los especialistas rituales mencionen este hecho es hablar del reconocimiento, y por lo tanto de la legitimación oficial, de las prácticas culturales locales, lo que subraya la relación ambivalente entre las instituciones hegemónicas y las 'costumbres', anteriormente denunciadas por estas mismas instituciones como atrasadas o paganas.

Por otro lado, las iniciativas exteriores de revitalización cultural encontraron en La Esperanza una resonancia positiva porque consolidan un dominio que está actualmente en peligro, no tanto por la pérdida del credo sino por la pérdida demográfica aguda que sufre este pueblo en los últimos años por la migración masiva de sus jóvenes. Los ritos de costumbres se realizan ahora a menudo en fechas que concuerdan con el calendario de visitas de los migrantes, de modo que las

17. Ariel de Vidas, 1994.
18. Pérez, 2012:40.
19. Albert, 2003

20. Por medio de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMyC).
21. Véase Ariel de Vidas, 2007 y 2010.

explicaciones de tales ritos, dadas por los especialistas rituales, se hacen en español con fines pedagógicos y con el afán de transmitir el sentido de este patrimonio a las nuevas generaciones. En otras palabras, la designación externa de estas prácticas como "tradicionales" o como "patrimonio indígena" ha sido apropiada por los especialistas rituales bajo una forma de distanciación reflexiva que impone el proceso de patrimonialización. La o el 'costumbre' se convierte en 'cultura', lo mismo que un marcador de visibilización y de reivindicación de lo propio.

Cabe decir, sin embargo, que si el proceso de rescate cultural, realizado mediante iniciativas externas convino a la gente de La Esperanza por cuestiones pragmáticas —introduciendo así un nuevo vocabulario y nuevos usos del patrimonio—, las prácticas culturales revitalizadas siguen, por el momento y en modo interno, con su sentido ético profundo.

Eso se vio por ejemplo en mayo de 2008, en ocasión de la constitución formal del grupo de la danza del *Chikomexochitl* (danza nahua ceremonial asociada al rito del mismo nombre) con motivo de una solicitud de financiación institucional para los gastos de prendas de vestir, accesorios e instrumentos de música. Este grupo, creado por la iniciativa de una maestra habitante en La Esperanza, tenía que redactar un proyecto en el cual debía mencionar, entre otras cosas, cómo iba a divulgar fuera de su pueblo las actividades apoyadas, uno de los efectos deseados por la institución para otorgar este tipo de apoyo. La respuesta, unánime en la reunión de los miembros del grupo —que se había dado el nombre de *Moyolkuepkamitotilistli* (renacimiento de la danza) — fue que esta danza, al tratarse de una ofrenda a las divinidades y no de un divertimiento, no iba a salir del pueblo. Esta respuesta, que ponía en riesgo la oportunidad de conseguir el apoyo institucional, no disuadió a los miembros del grupo para alterar su convicción hacia esta danza. El doble lenguaje encontró aquí sus límites.

Con la estructura cultural costumbrista interna en La Esperanza como tela de fondo, las distintas instituciones, fomentan pues en sus discursos la perpetuación de las tradiciones, igual que hacen los especialistas rituales del pueblo durante los ritos. Formalmente, se trataría de lo mismo. No obstante, al fomentar la 'tradición', estas instituciones substantivizan la cultura indígena que vuelve a ser, en sus discursos y en sus expectativas de los proyectos de rescate, una serie de parafernalia formal que acompaña prácticas exóticas sin relación al conjunto cosmológico que lo sustenta. De acuerdo a este acercamiento, esas tradiciones simbolizan 'culturas' o 'patrimonio intangible" y no una norma suprema, una fuente de autoridad. Frente a este proceso de iconización cultural, 'el costumbre', y las palabras antiguas que van a la par con él, tienen otro sentido y constituyen para esta comunidad la acción substancial en el intercambio ritual entre seres humanos y entre humanos y deidades, en una relación con el entorno. O sea, se trata de una religión local, en la que las condiciones de reproducción del 'costumbre' están asociadas a un sentido y a un conjunto comunitario cosmológico compartido por la generación actual cuyo sustento queda todavía basado esencialmente en la agricultura.

Sin embargo, la base material de este conjunto cosmológico, es decir la agricultura de subsistencia, se abandona paulatinamente por las nuevas generaciones en La Esperanza que emigran hacia las urbes del norte. Por el momento, en este intervalo generacional, el conjunto cosmológico y las prácticas rituales que lo expresan en forma de 'la palabra antigua' y 'el costumbre', tienen todavía un sentido para la gente que lo practica; lo mismo

que para sus hijos migrantes que vienen de visita y que conocieron este entorno ritual antes de salir del pueblo. No obstante, la relación local hacia 'el costumbre' está en una fase de reinterpretación pragmática. Para las nuevas generaciones de este pueblo que ya salieron o que ya no se sostienen del trabajo agrícola, es probable que las prácticas, ahora llamadas 'tradiciones', si es que siguen ejecutándose, tomen otro sentido, más abstracto, como en todas las religiones vigentes en sociedades urbanizadas contemporáneas.[22]

Conclusión: Una historia política *del costumbre*

La historia del término costumbre es una historia política del proceso de designación legal y moral, por las instituciones coloniales, de prácticas religiosas locales, por un lado, y de la resistencia indígena anti-hegemónica a través de éstas, por el otro. El 'costumbre' se volvió así un nicho donde se resuelven las incompatibilidades entre las religiones antiguas y la cristiana, envolviéndolas en un solo credo. Una adaptación cultural estrechamente ligada a las relaciones interétnicas. Como todo sistema de representación, no se sitúa fuera de su contexto socio-político y económico, en cualquier momento histórico.

Si anteriormente el 'costumbre' se manejaba en modo interno, últimamente, con el reconocimiento institucional de la diversidad cultural, se da un proceso de integración a la cultura nacional de lo que quedaba antes, y durante mucho tiempo, en sus márgenes. Este proceso de legitimación de prácticas culturales anteriormente denunciadas permite *a priori* una relación más respetuosa entre los grupos indígenas y las instancias oficiales. Sin embargo, los programas institucionales de patrimonialización escogen a su manera las prácticas culturales que deben preservarse, y la particularidad cultural de los grupos que las ejecutan sigue dependiendo de las relaciones dialógicas mantenidas con las instituciones (ver también Jackson, 1995).

Además, el proceso de patrimonialización genera entre las poblaciones receptoras el uso de categorías institucionales externas como 'cultura' o 'tradiciones' que son vehículos de una información meta-semántica ligada a un contexto interétnico. De allí una estratigrafía y retroalimentación de los conceptos y de los agentes quienes los introducen dentro de distintos contextos de enunciación.[23]

La aplicación de las políticas patrimoniales hace concurrir así distintas motivaciones y usos sociales del patrimonio cultural. Según las generaciones y la relación de cada quien con las prácticas rescatadas, éstas tienen un sentido de geometría variable que se extiende desde lo cosmológico pasando por el símbolo de pertenencia cultural con poder evocativo hasta transformarse en un mero ícono cultural.

El ejemplo del proceso de patrimonialización llevado a cabo en el pueblo de La Esperanza revela por tanto un proceso de mutación, que va de un modo de existencia y significación, en el cual la relación con la tierra era intrínseca, hacia un modo de vida en el que ésta ya no juega un papel central en la actividad económica y social y, por lo tanto, religiosa.

En suma, el 'costumbre', significa una cierta creencia religiosa, basada fundamentalmente en la necesidad de ofrendar a las divinidades, dentro de un intercambio necesario para mantener en marcha la vida social y material. Por el contrario, "el patrimonio intangible" objetiva lo que uno posee y se funda en un régimen económico de la riqueza cultural cuyo valor se acentúa por la noción de su eventual pérdida o de su escasez. Se trata de una objetivación que no integra la dimensión "onto-cosmológica" del 'costumbre',

22. Ariel de Vidas, 2012.

23. Carneiro da Cunha, 2010.

ya que las divinidades no son reconocidas como agentes del patrimonio. O sea que, por un lado, se sigue la práctica del 'costumbre' —se ofrenda a las divinidades—, y por otro lado, se posee un patrimonio —que puede emplearse para reforzar un principio comunitario o generar recursos (turismo, artesanía, etc.) Sin embargo, en el marco del desencantamiento del mundo moderno, la cuestión de la existencia de las divinidades ya no se toma en cuenta en este proceso de patrimonialización.

Este proceso conlleva así a una transición paulatina de la visión *emic* del 'costumbre' como visión del mundo hacia la visión *etic* del 'costumbre' como patrimonio, o sea como un conjunto de prácticas culturales que uno tiene o tenía. Se trata pues de un paso gradual desde una lógica ontológica hacia una lógica de acumulación o, en términos marxistas, más que siempre actuales, en relación a la alienación, de un modo de ser hacia un modo de tener.

Octubre de 2016

Bibliografía

Albert *Jean-Pierre*, (2003) *"Patrimonio y etnología en el sur de Francia", en Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en antropología patrimonial*, J. A. González Alcantúd (ed.), Granada, Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet, pp. 247-270.

Álvarez, María del Socorro (2001) *Cambio sociocultural y usos de recursos forestales de las selvas, en una comunidad tepehua. El caso de Pisaflores en la Huasteca veracruzana*, tesis de licenciatura en antropología social, México, ENAH.

Ariel de Vidas Anath, (1994), "Identité de l'Autre, identité par l'Autre: la gestion étatique du patrimoine culturel indien au nord-est du Mexique", *Cahiers des Sciences Humaines* 30, 3, pp. 373-389.

________, (2003) *El Trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek* (Huasteca veracruzana, México), México, CIESAS/ Colegio de San Luís/ CEMCA/ IRD.

________, (2007) "La (re?)patrimonialización de ritos indígenas en un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana. Situando un constructivismo esencialista indígena", en *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, O. Hoffmann, Ma. T. Rodríguez (eds.), Mexico, CEMCA/ CIESAS/ ICANH/ IRD, pp. 315-338.

________, (2009) *Huastecos a pesar de todo. Breve historia de las comunidades teenek (huastecas) de Tantoyuca*. México, CEMCA-Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

________, (2010) "Pastoral Indígena y neo-tradición en un pueblo nahua de la Huasteca (México)", en *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*, F. Báez-Jorge, A. Lupo (eds.), Xalapa (Ver.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz/ Sapienza Università di Roma, pp. 248-276.

________, (2012) "La domesticación indígena de la tradición en un pueblo de la Huasteca veracruzana", en *Modernidades indígenas*, P. Pitarch, G. Orobitg (eds.), Madrid, Editorial Iberoamericana-Vervuert, pp. 177-199.

________, *El agua de la tierra tiene más sabor. Convivir con humanos y demás en un pueblo nahua (Huasteca veracruzana, México)*, por publicar.

Báez, Lourdes (2014), "Cocinar para los dioses. Comida ritual y alteridad entre los otomíes orientales de Hidalgo (México)", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Cuestiones del tiempo presente. URL: http://nuevomundo.revues.org/66718; DOI: 10.4000/nuevomundo.66718

Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez, (1998) *Tlacatecolotl y el diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec*, Xalapa, Ver., SEC.

Benciolini, María (2014) I*ridiscencias de un mundo florido: estudio sobre relacionalidad y ritualidad cora,* Tesis de doctorado, México, IIA-UNAM.

Cabrera, Antonio, (2002) *La Huasteca potosina. Ligeros apuntes sobre este país [1873], México*, CIESAS-COLSAN.

Carlsen Laura (1999), "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición", *Chiapas* 7, México, Instituto de Investigaciones Económicas-Ediciones Era, pp. 45-70.

Carlsen Robert S., y Martin Prechtel (1991), "The flowering of the dead: an interpretation of highland Maya Culture", *Man*, pp. 23-42.

Carneiro da Cunha Manuela, (2010) *Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture*, Paris, Éditions de l'éclat.

Collier George A., Pablo J. Farias Campero, John E. Perez, y Víctor P. White (2000), "Socio" Economic Change and Emotional Illness among the Highland Maya of Chiapas Mexico", *Ethos*, 28 (1), pp. 20-53.

Díaz, Floriberto (2001), "Derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indígenas", *La Jornada Semanal*, 11 de marzo de 2001.

Galinier Jacques, (1990), *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, UNAM-CEMCA-INI, 1990.

Gómez, Arturo, T*laneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002.

González, Mauricio, (2009), *No somos más que dos. Diferencia y dualidad entre los nahuas de Huexotitla, Huasteca meridional*, tesis de licenciatura en etnología, México, ENAH.

Gutiérrez, Arturo (2014), "Amasar, hervir, hornear y comer: el tamal-venado de los wixaritari", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Cuestiones del tiempo presente, URL: http://nuevomundo.revues.org/66694; DOI: 10.4000/nuevomundo.66694.

Haviland, John, (1973), "La invención de la 'costumbre': el diálogo entre el derecho zinacanteco y el ladino durante seis décadas", en *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, L. de León Pasquel (coord.), México, CIESAS-Miguel Angel Porrúa, 2001, pp. 171-188.

Ichon, A. (1973), L*a religión de los totonacas de la sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista- Secretaría de Educación Pública.

Jackson J. E. (1995), "Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia", en *American Ethnologist*, 22 (1), pp. 3-27.

Maldonado, Benjamín, (2003) "Introducción: La comunalidad como una perspectiva antropológica india" en *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*, J. J. Rendón Monzón (con la colaboración de M. Ballesteros Rojo), tomo I., México, CONACULTA, pp. 13-26.

Martínez, Jaime, (2012), *Comunalidad y desarrollo*, México, CONACULTA, 2003.

Pérez, Maya Lorena "Patrimonio, diversidad cultural y políticas públicas. Preguntas frecuentes", Diario de campo 7, p. 40.

Quiroz, Sitna, (2008), *¿Evangelización o fanatismo en la Huasteca? El caso de Amalia Bautista Hernández*, México, CIESAS, COLSAN, UAT, UASLP.

Salomon, Franck, (2002), "'*¡Huayra huayra pichcamanta*!': Augurio, risa y regeneración en la política tradicional (Pacota, Huarochirí)", *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 31 (1), pp. 1-22.

Sandstrom, Alan R, (1991), *Corn is Our Blood. Culture and ethnic identity in a contemporary Aztec Indian village*, Norman, University of Oklahoma Press.

Schryer Franck J., (1990), *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*, Princeton, Princeton University Press.

Tiedje, Kristina, (2004), *Mapping Nature, Constructing Culture: The Cultural Politics of Place in the Huasteca, Mexico*, Ph.D. tesis, Eugène, University of Oregon.

Trejo, Leopoldo, Mauricio González, Carlos Heiras, Israel Lazcarro (2009), "Cuando el otro nos comprende: los retos de la interculturalidad ritual", *Cuicuilco* 46, pp. 251-272.

Van't Hooft, Anuschka (2015), "Comida para Apanchaneh: alteridades y la petición de lluvia en la Huasteca veracruzana", *Anthropology of food* [En línea], S9 2014. URL: http://aof.revues.org/7548

Wiliams, Roberto (1963), "El Costumbre", *La Palabra y el Hombre*, 25, pp. 67-76.

La *identidad maya*: ¿ficción patrimonial? Reflexión a partir del caso de Tulum

Mélissa Elbez
melissa.elbez@ehess.fr

École des Hautes Études en Sciences Sociales

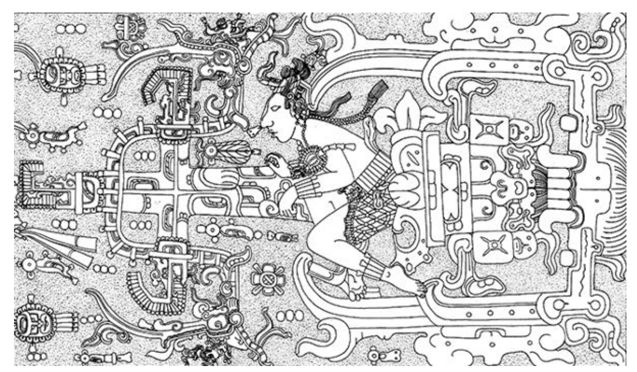
Introducción

En los años 1960, después de haber demostrado el papel de las Iglesias mesiánicas en la descolonización de Congo y Gabón, el antropólogo Georges Balandier (1967) instaba a los investigadores en ciencias sociales a que renunciaran a concebir lo cultural y lo político como si fueran dos esferas separadas de la vida social. Un decenio más tarde, a partir de casos británicos y africanos, los participantes en la famosa obra colectiva *La invención de la tradición* (1983) evidenciaron la génesis y la eficiencia política de unas tradiciones, que constituyen "respuestas a nuevas situaciones que toman la forma de referencia a viejas situaciones o que imponen su propio pasado por medio de una repetición casi obligatoria" (Hobsbawn y Ranger, 1983:8). Así, demostraron que "las tradiciones que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas" (Hobsbawn y Ranger, 1983:7).

En los últimos veinte años, antropólogos como Claudia Briones (2005) han arrojado luz sobre la responsabilidad de los Estados en la formación de alteridades internas a las naciones y han puesto de manifiesto la utilidad de aquel proceso —que se implementa mediante políticas de reconocimiento cultural— para la jerarquización y la administración de las sociedades nacionales. Planteamientos como los anteriores abren una multitud de interrogaciones: ¿Debemos concluir que unas *culturas* reconocidas como tales han sido inventadas por completo? ¿En caso de que así fuera, estas invenciones resultan principalmente de procesos de hetero o de autoadscripción? ¿En qué medida una tradición inventada es fruto de una intencionalidad y en qué medida resulta de dinámicas espontáneas? ¿Cuál es la parte de responsabilidad institucional y de inventiva popular en la creación cultural?

Ahora que las corrientes interaccionistas, constructivistas, dinámicas y post-modernas de las ciencias sociales han revelado la pluralidad interna de cada cultura, la agencia de los actores sociales, la dimensión subjetiva de los sentimientos de pertenencia y el recurso a la designación de una *alteridad* contrastiva como parte de su proceso de surgimiento, se ha vuelto necesario poner en tela de juicio el halo de evidencia que rodea las *identidades culturales* reconocidas. Es lo que me propongo hacer en este breve artículo con respecto a la *identidad maya*[1], que interrogaré con base en una investigación etnográfica llevada a cabo en Tulum, Quintana Roo, entre los años 2009 y 2016.

1. Para subrayar que los términos que aluden a categorías identitarias son construcciones sociales relativas y cambiantes que no pueden constituir categorías analíticas (Cooper y Brubaker, 2000), aparecerán en itálico. Las que aparecen entre comillas son citaciones sacadas de mi trabajo de campo o de fuentes escritas,



Gravure Pakal.

Aunque las observaciones realizadas en Tulum no son válidas para todos los contextos, cabe destacar que sólo un trabajo etnográfico de largo plazo, con una inmersión profunda en una misma localidad, puede ofrecer el material cualitativo necesario para dar cuenta del nivel de complejidad de las dinámicas sociales fomentadas por la categoría maya. Además, en la medida en que la corta extensión de este artículo lo permita, me esforzaré por poner las observaciones realizadas en perspectiva con sus posibles procedencias históricas.

El Poder de lo Imaginario: cuando la ambición y la nostalgia desaparecen a *los mayas*

Tulum es una pequeña ciudad del Caribe mexicano. Gracias a su sitio arqueológico maya encamarado sobre el mar, a sus largas playas de arena blanca, a sus cenotes y a su reserva de la biósfera, Tulum se ha vuelto un destino internacionalmente famoso para el turismo ecológico y cultural. Su desarrollo turístico se ha acompañado de un crecimiento demográfico exponencial, que hizo pasar su población de 540 habitantes en 1980 a 18 233 en 2010 (INEGI). Así que se trata de una ciudad hoy mayoritariamente poblada por migrantes nacionales e internacionales.

La importante diversidad de la población de Tulum contrasta fuertemente con el discurso turístico local, que insiste en la *identidad maya* de la ciudad, con vista a dotarla de una marca identificable en el mercado de los destinos turísticos. Así, la palabra "maya" y varios términos en lengua maya aparecen recurrentemente en los nombres de los hoteles, restaurantes, agencias de tours, escuelas de buceo y actividades turísticas. Además, con el fin de legitimar el lugar de Tulum en la ruta turística de la Organización Mundo Maya y de obtener el estatuto patrimonial de Pueblo Mágico de México, las autoridades municipales se han esforzado por *mayanizar* la apariencia del centro del pueblo, con un estilo arquitectónico, esculturas y grabados que evocan el mundo prehispánico, incluso han levantado un calendario maya gigante en el parque del palacio municipal, rebautizado como "Parque Museo de la cultura maya".

En paralelo, junto con el gobierno estatal y empresarios privados, las autoridades locales han implementado programas dedicados a transmitir a la población la idea de un Tulum *maya*: celebraciones públicas del Hanal Pixan y de otras "ceremonias mayas", concursos de jarana, shows de danza prehispánica, programas del canal local de TV, artículos en una gaceta local que presentan Tulum como un "pueblo maya", giro de un planetario móvil alentando la identificación de los alumnos con "sus ancestros" mayas, etcétera.

Sin embargo, pese a estos esfuerzos, mi investigación ha revelado que en su gran mayoría, los habitantes no asocian espontáneamente Tulum con una *identidad maya*. Más bien, suelen definir la ciudad por su cosmopolitismo, su naturaleza, su actividad turística o sus pobladores "jipies". Por ejemplo, Miguel —un danzante prehispánico originario de Oaxaca— consideraba que "los jipies" representan más Tulum que "los mayas" y lo argumentaba de la forma siguiente:

> “Porque la gente maya tulumense que ya vive aquí, que es de la comunidad maya de los pueblos alrededores, ellos son como en cualquier parte, como en Playa del Carmen. Se dedican a trabajar en hotelería, en albañilería, en diferentes tipos de trabajos, lo que hace que ellos no resaltan tanto.” (Miguel, entrevista, febrero 2015).

Por su parte, Clara —dueña de un hotel de procedencia estadounidense— explicaba:

> “los mayas, en los pueblos y en los campos, llevan todavía una vida mucho más campesina, que es maya tradicional, porque los mayas tradicionales eran todos campesinos. La cultura maya de Tulum es una cultura más globalizada, moderna, de gente que usan iphones, trabajan con gente internacional, que salen a lo mejor con extranjeros y viven una vida más urbana, mientras que la cultura maya es rural”. (Clara, entrevista, febrero 2016).

En estos extractos de entrevistas se vislumbra el postulado de una incompatibilidad entre *ser maya y ser moderno*. De hecho, al momento de quejarse de la mala infraestructura, Miguel argüía: “Al menos si fuera un pueblo maya de por allí o de Valladolid... ¡Pero Tulum es un pueblo moderno, debería tenerlo todo!” (Miguel, entrevista, febrero 2015). El examen cruzado de publicidades turísticas con observaciones participantes realizadas en el marco de visitas guiadas y de interacciones relativas a la venta de tours, abunda en este sentido. En efecto, ha mostrado que las dos figuras del *maya* que resaltan del imaginario turístico de Tulum aluden al pasado: la del *maya* prehispánico civilizado, sabio y espiritual remite a un pasado lejano y glorioso, mientras que la del *maya* comunitario, humilde, en estrecho contacto con la naturaleza encarna un ideal de vida tradicional percibido como en vía de desaparición.

Si bien estas representaciones nostálgicas están en consonancia con la oferta turística de Tulum, con su sitio arqueológico por un


Foto: 21/12/12. Melissa Elbez.

lado y sus atractivos naturales por el otro, no concuerdan en absoluto con el modo de vida de los habitantes *mayas* de la ciudad[2], lo que contribuye a hacerlos invisibles como *mayas*.

En efecto, para empezar, están afiliados a diferentes Iglesias católicas y cristianas y no se reconocen en las creencias prehispánicas que captan el interés turístico. Además, no trabajan la tierra: son comerciantes, funcionarios, políticos o asalariados del sector terciario, mayoritariamente empleados en la hotelería y en los restaurantes, dada la economía local.

En fin, la mayoría de ellos son migrantes originarios de otros estados o municipios, lo que no encaja con el ideal de arraigo territorial y comunitario comúnmente asociado a la *mayanidad*. Con su ropa ordinaria, su trabajo asalariado y su modo de vida urbano, no corresponden a la descripción que el discurso turístico hace de los mayas. Por tanto, la mayoría de los turistas internacionales no conciben que los empleados de sus hoteles puedan ser *mayas*. Además, mi investigación

2. Para tratar de la performatividad de la categoría maya, necesito definirla: por mayas, me referiré a los habitantes de Tulum que, siendo nativos o migrantes, son percibidos como mayas por la población nacional, en virtud de diferentes factores como la lengua, la apariencia, la procedencia y que son objeto de discriminaciones negativas y positivas como tal. Si bien esta definición remite a una forma de consenso nacional en cuanto a la designación instintiva de quienes son mayas, no pretende ser exhaustiva por dos razones: uno, alude a una representación social llevada por subjetividades plurales y dos, constituye un punto de referencia al cual se oponen otras concepciones de *lo maya*.

ha mostrado que, de la misma manera, en la percepción de numerosos habitantes, la definición de lo *maya* difundida por el discurso turístico y por las autoridades prevalece sobre el reconocimiento de la *mayanidad* contemporánea.

Por ejemplo, Linda —una vendedora de tours de procedencia veracruzana— afirmaba que las costumbres de "los mayas" son más bonitas que el modo de vida de ellos. Calificaba a los nativos de "raritos" y, cuando le pregunté a qué costumbres mayas se refería, me di cuenta que ignoraba la existencia de la Iglesia maya de Tulum y que se refería a una ceremonia dirigida por "un chamán" en un cenote, a la cual asistió en el marco del tour "Jungle maya –go native". Así, las representaciones de lo maya, vehiculadas por el imaginario turístico, invisibilizan y desacreditan la mayanidad de los mayas de Tulum. Mientras que la omnipresencia de las referencias a lo *maya* es una estrategia destinada a dotar la ciudad de una *identidad maya*, que contribuye paradójicamente a darle la imagen de un pueblo sin *mayas*.

De hecho, como lo reflejan los extractos de entrevistas citados arriba, la idea que *los mayas* no se encuentran en Tulum sino más bien tierra adentro, en Yucatán o en un área rural y selvática de Quintana Roo —que las autoridades han bautizado "zona maya"—, es ampliamente compartida en la opinión de los tulumenses. Esta idea, que va de la mano con la tendencia a considerar a los *mayas* de Tulum como inauténticos es retomada en ocasiones por unos mayas yucatecos para lucirse. Así, Osvaldo —un guardia de cenote— tachaba a "los mayas de Tulum" de "vendidos al turismo", mientras se enorgullecía de que "la cultura maya" se conserve más en su pueblo de origen por no estar "tan mezclada".

Sin embargo, dado que el descredito de los *mayas* de Tulum se debe a su asocia-



Foto: Mayas patrimonialistas. Melissa Elbez.

ción con la modernidad, los mayas de otras comunidades tampoco están a salvo de ser considerados inauténticos. Así, Irina —una artesana originaria de Aguascalientes— estimaba que hoy, ningún *maya* es auténtico ya que todos son cristianos.

Esta sentencia de inautenticidad es tan común en toda la península que, en el lenguaje ordinario, se suele referir a *los mayas* contemporáneos bajo la apelación de "mayitas", término que insinúa su inferioridad con respecto a sus ancestros idealizados, los cuales siempre son denominados "mayas", pese a que faltan fuentes para conocer sus antiguas categorías de identificación.

Una teoría en boga incluso va todavía más lejos en la desacreditación de *los mayas* contemporáneos, al cuestionar su relación de ascendencia con los mayas prehispánicos, de quienes se dice que eran de origen galáctico y que desaparecieron en condiciones misteriosas.

Resulta significativo que los interlocutores de Tulum que me compartieron esta teoría solían acompañarla de comentarios despectivos hacia los *mayas* actuales, insinuando por ejemplo que se trata de "los imbéciles" que los "mayas galácticos" no quisieron llevarse de regreso a su planeta. En efecto, a través de su adhesión a esta teoría

fuertemente mediatizada, estos tulumenses continúan la tendencia histórica que ha consistido en enfatizar las diferencias entre las obras culturales de los ciudadanos indígenas y las de los ancestros de la nación interpretándolas según un esquema evolucionista revertido (Gamio 1916, Vasconcelos 1925).

De hecho, es interesante notar que la teoría de los *mayas galácticos* recuerda la tesis de José Vasconcelos según la cual los antiguos *mayas* procedían de la Atlántida; teoría que contribuyó a envolver el origen de la nación mexicana de un halo de misterio y de gloria, que sirvió para justificar la diferencia de apreciación entre "los ilustres atlantes de quienes viene el indio, [que] se durmieron hace millares de años para no despertar", y los *indígenas* "españolizados" (Vasconcenlos, 1925:12).

De la Performatividad de una invención patrimonial: el surgimiento de nuevos *mayas*

El uso comercial de la referencia a lo *maya* genera diferentes reacciones por parte de los habitantes *mayas* de Tulum: Por su parte, Aron —un comerciante nativo y fiel de la Iglesia maya— consideraba que la comercialización de lo *maya* impide que los extranjeros perciban "la verdadera cultura maya". Poniendo la autenticidad del lado de las prácticas mayas actuales, llamaba "apaches" a los danzantes prehispánicos cuyas vestimentas pretenden aludir a los antiguos *mayas* y se indignaba de la ignorancia de los que creen que los *mayas* veneran ídolos.

Sin embargo, mi investigación ha mostrado que, a diferencia de Aron, muchos de los habitantes percibidos como *mayas* por la población nacional no sienten la necesidad de reinvindicar una *identidad maya*. Ciertamente, como consecuencia de siglos de discriminación que aún persiste en la actualidad, ser *maya* ha llegado a representar un obstáculo



Foto: Ceremonia en la playa. Melissa Elbez.

simbólico para el ascenso social, lo que incluso ha llevado muchas personas a hispanizar sus apellidos (Amstrong-Fumero, 2009).

Así, algunos mayas de Tulum sacan provecho de la invisibilización de su *mayanidad* para emanciparse de las limitaciones simbólicas asociadas a esta categoría. Es el caso de Felipe quien, orgulloso de haber superado la asociación entre la *identidad maya* y el trabajo de la tierra, exclamaba: "¡El indio se superó!". En efecto, en diez años, Felipe ha pasado de ser un hijo de campesino monolingüe maya, incapaz de nadar y prometido para el matrimonio en su pueblo yucateco, a convertirse en un guía de turismo plurilingüe, profesor de kitesurf y soltero, sin fronteras.

Por otra parte, como es el caso en toda la península (Pérez, 2015), muchos *mayas* de Tulum prefieren presentarse como "mayeros". Esta categoría de identificación por el uso de la lengua maya es la única en Yucatán que no remite a ningún fenotipo (Amstrong-Fumero, 2009), filiación o clase social en especial (Gabbert, 2001). Tiene la ventaja de no conllevar ninguna connotación racial y de no ser excluyente. Este último comentario cobra pertinencia en Tulum, donde los "mayeros" suelen acompañar esta declaración identitaria con comentarios enorgullecedores sobre su bilingüismo ma-

ya-español, para luego compartir una teoría que postula la semejanza entre las lenguas maya e inglesa, el conocimiento de una facilita supuestamente el aprendizaje de una a la otra. Y eso a pesar de que no hablen inglés.

La adhesión de "los mayeros" de Tulum a esta teoría puede explicarse por dos vías. La primera, por la voluntad de resaltar el capital sociocultural del cual les dota su bilingüismo en el contexto turístico local, y de reivindicar una identidad no-exclusiva, a la vez local y abierta al mundo, acorde con el ambiente cosmopolita de Tulum. La segunda, por una herencia de la época reciente en que los rebeldes *macehualo'ob* querían ser ingleses, y una reafirmación del lazo que los une a sus compatriotas que se mudaron a Belice.[3] En cualquier caso, queda claro que esta teoría vernácula no encaja con las representaciones localistas de la *mayanidad* vehiculadas por el discurso dominante.

Por otra parte, en el transcurso de mi trabajo etnográfico, he podido observar que algunos habitantes *mayas* de Tulum definen la *autenticidad maya* con respecto al imaginario turístico, lo que los lleva a auto-excluirse de esta categoría. Así, Tomas —un hijo de ejidatario mayahablante y originario de Tulum— se ofreció a llevarme a un parque de atracciones de la Riviera Maya donde se exhiben "mayas" en taparrabos o a un pueblito cercano, para que viera "verdaderos mayas". Así mismo, durante una ceremonia en honor a la divinidad *azteca* Tonantzin —llevada a cabo por unos danzantes prehispánicos formados en Xcaret y afines al movimiento de la mexicanidad[4]— un habitante mayor que pasaba por allí le explicaba a un turista, con un fuerte acento maya: "Para ellos, los mayas, es el año nuevo. Lo hacen cada año, cada 13 de diciembre. Es su nuevo año de ellos. Es una tradición que los mayas hacían hace mil años y la siguen haciendo para que no se pierda".

El hecho de que la desacreditación de la *mayanidad* contemporánea, en la mayoría de los casos, no de lugar a reacciones de afirmación identitaria maya de *ser maya* por parte de los habitantes percibidos como tal por la población nacional, llama a examinar la legitimidad histórica de esta expectativa. Según el historiador Matthew Restall (2004), faltan fuentes para saber si el término "maya" era empleado en los tiempos prehispánicos, pero se sabe que no era una categoría étnica. En la época colonial, los españoles lo usaban para referirse a la lengua o a objetos de la cultura material y ocasionalmente a personas, pero en un sentido despectivo, aludiendo a una situación de subordinación. Mientras tanto, los peones así llamados no compartían un sentido de pertenencia común, y se distinguían entre ellos según sus comunidades municipales, sus apellidos y su clase social (Restall, 2004).

Con respecto al periodo post-independencia, Wolfgang Gabbert (2001) mostró que la Guerra de Castas no puede ser entendida como una rebelión de carácter étnico *maya* dado que, aunque "los campesinos mayahablantes formaron la base social de los insurgentes, una parte considerable de la población india del noroeste, el centro del dominio colonial, quedaron pasivos e incluso lucharon junto con las fuerzas gubernamentales en contra de los rebeldes" (Gabbert, 2001: 471).

Como lo sugieren estos autores, el examen de los usos del término maya en la pe-

3. Durante la Guerra de castas, el comandante Dzul escribió una carta a la Reina Victoria para pedirle que anexe la zona (Goni, 1999). En 1936, unos oficiales *macehualo'ob* transmitieron una carta a Morley en la cual pedían a Inglaterra y Estados-Unidos que les conceda sus banderas y los acepte como una nación entre ellos. Cuando el ejército mexicano derrotó la rebelión, muchos *macehualo' ób* se mudaron hacia Honduras británica. En 1957, unos *macehualo'ob* de Quintana Roo viajaron hasta Belice para reiterar su lealtad irrompible a la Princesa Margaret (Sullivan, 1989).

4. Movimiento ideológico cuyos miembros abogan por el retorno a un imperio precolonial idealizado. En esta doctrina, la figura unificadora, sincrética y superior del *mestizo* en el nacionalismo mexicano se ve reemplazada por la del *mexica*, que representa la síntesis perfeccionada de todas las culturas que lo precedieron (Galinier, 2006).

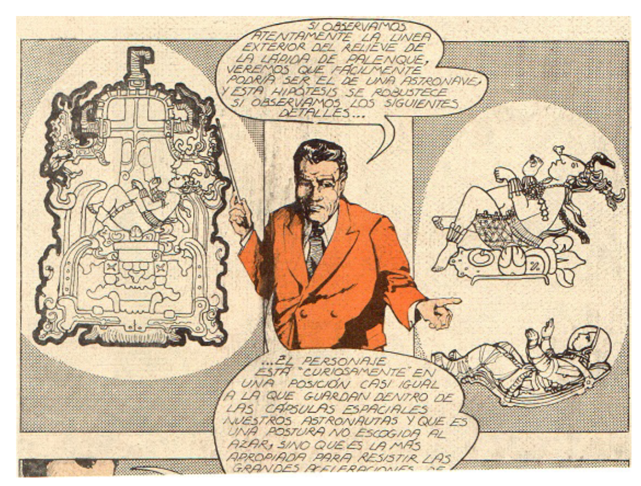


Foto: Astronauta maya. Melissa Elbez.

nínsula yucateca invita a considerar el papel del Estado en el surgimiento de *lo maya* como categoría étnica. Si bien la implicación del Estado en la etnogénesis *maya* puede ubicarse al final del siglo XX con el destino de recursos a *comunidades indígenas*, la promoción de las lenguas indígenas, la implementación de legislaciones indígenas y el desarrollo de ofertas turísticas de carácter étnico-cultural, cabe señalar que *lo indígena* ha constituido una categoría central del discurso nacionalista desde su origen. En efecto, para presentar la guerra de Independencia como una lucha de liberación de un país ocupado desde la Conquista, los *criollos* independentistas reivindicaron una ascendencia autóctona (López, 2012). Luego, con la ideología del mestizaje (Lomnitz, 2001), *lo indígena* ha llegado a representar una raíz unificadora, compartida por todos los mexicanos.

Hay que reconocer en esta apropiación nacional de *lo indígena* un proceso de patrimonialización, por el cual un abanico de identidades cultural-étnicas —incluyendo *la maya*— han sido cristalizadas en atributos identitarios para la nación mexicana, cuyos miembros se consideran como sus herederos (Elbez, 2016).

Hoy, a pesar de que el ideal indigenista de la desaparición de *lo indígena* por asimilación en un cuerpo nacional homogéneo ha sido abandonado a favor del ideal multiculturalista de reconocimiento de la pluralidad interna de la nación, la definición nacional de "los pueblos indígenas" sigue reduciéndolos a su papel de fundamentos de la nación. Papel que los confina en el pasado y que se acompaña de un imperativo de conservación.[5]

Por tanto, la desvalorización de los ciudadanos *mayas* que llevan un modo de vida *moderno*, puede entenderse como un reproche que se les hace por no desempeñar el papel de supervivencia (noción de "survivance" en francés. La inventó Tylor, el antropólogo evolucionista que escribió Primitive culture) del origen de la nación, que es lo que se espera de ellos. Por otra parte, el hecho que *lo maya* sea la variante regional de la categoría genérica de *lo indígena*, también explica que ciertos tulumenses consideren a "los mayas" como menos representativos de México y por tanto menos auténticos que otros "pueblos indígenas" del centro del país, y que nadie se sorprenda de que en las "ceremonias mayas" y "bodas mayas" de la Riviera Maya se mezcle la lengua nahuatl con la maya y se invoque indiferentemente deidades *aztecas y mayas*.

Ante la presión normativa ejercida por el imaginario patrimonial y el interés económico que existe en concordar con el mismo en el contexto turístico de Tulum, unos habitantes *mayas* se involucran en procesos de aprendizaje para encarnar las figuras patrimoniales del *maya*: toman clases de danza prehispánica, asisten a talleres de fabricación de "artesanías mayas", se vuelven discípulos de algún guía de temazcal, colectan sugerencias para armar altares al "estilo prehispánico", entre otras prácticas. Cabe destacar que para convertirse en *mayas* patrimoniales dignos de interés, suelen remitirse a los consejos de

5. Artículo 2 de la Constitución (2001): "La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas". (subrayado de la autora).



Foto: Inauguración fiesta maya. Melissa Elbez.

actores institucionales y turísticos, así como a danzantes simpatizantes del movimiento de la mexicanidad y a unos aficionados a la espiritualidad *New Age*.

Esta configuración socio-identitaria en la que personas originarias del centro del país y del extranjero enseñan a unos nativos de la península cómo ser *verdaderos mayas* es reveladora del mecanismo de apropiación identitaria propio de la patrimonialización. Deja claro que es la versión patrimonial de *lo indígena* —la que ha sido producida con vistas a su apropiación nacional— la que se visibiliza y se valora, y no *los indígenas* en su calidad de sujetos pensantes y productores de *cultura*. En efecto, valorarlos con sus modos de auto-identificación variados, complejos y cambiantes, implicaría aceptar la idea de una *cultura indígena* en transformación permanente y cuyos contornos no son claramente definidos. Lo que imposibilitaría su empleo como patrimonio nacional, es decir como punto de referencia intocado (y tácitamente intocable) al servicio de la *identidad nacional.*

Por otra parte, al hacer de *lo maya* una categoría condicionada por unas prácticas y una estética específicas, la patrimonialización de esta *identidad* la ha hecho apropiable. Así, mientras que la conceptualización patrimonial de *lo maya* excluye a numerosos mayas[6] de esta categoría, abre el acceso a esta *identidad* a otros.

En Tulum, al lado de los danzantes prehispánicos que representan la cultura maya ante el público turístico, ciertos New Agers originarios del centro del país, de Europa y de América del sur, gozan de reconocimiento social como poseedores de un saber *maya* auténtico, por ser supuestamente ancestral, precolonial, desprovisto de huellas del cristianismo. Sus prácticas indumentarias y rituales corresponden al imaginario patrimonial, de modo que numerosos habitantes recurren a ellos para recibir limpias y terapias, participar en ceremonias, bautizar a sus hijos, marcar ritualmente espacios (como "pedir permiso" para construir una casa por ejemplo) o para iniciarse en la *mayanidad auténtica*, como sucede en el caso de los habitantes mayas deseosos de encarnar las figuras patrimoniales de la *mayanidad*.

A pesar de ser originarios de varias partes del mundo, los miembros de una comunidad New Age de Tulum incluso se auto-denominan "mayas". Conforme a la variante de la teoría de los *mayas galácticos* elaborada por José Arguelles (1987) —líder New Age a quien debemos el rumor transnacional de una nueva era para 2012—, excluyen a los *mayas* contemporáneos de su ascendencia y se consideran como los depositarios del saber cósmico que estos seres superiores habrían legado a la humanidad.

Conclusión: Invención no es ficción

Pese a que *lo maya* no corresponda a una *identidad cultural* claramente definible, constituye una representación polisémica dotada de un increíble poder performativo en términos de estructuración social, de desarrollo económico y de innovación cultural. Si bien el Estado ha desempeñado un papel

6. Ver definición en la nota de pie número 1.


Foto: Danzantes con turistas. Melissa Elbez.

fundamental en su conformación como categoría étnica, su sentido sigue siendo debatido y reinventado cotidianamente por actores sociales múltiples, con respecto a sus situaciones, aspiraciones e interacciones.

Bibliografía

Amstrong-Fumero, Fernando (2009), “A heritage of ambiguity: the historical substrate of vernacular multiculturalism in Yucatan, Mexico”, *American ethnologist*, 36 (2), 300-316.

Arguelles, José, (1987), *El Factor maya. Un camino más allá de la tecnología*, México, Ediluz.
Balandier, Georges, (1967), *Anthropologie politique*, Paris, PUF.

Briones, Claudia (coord.), (2005), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia.
Cooper, Frederick & Brubaker, Rogers (2000), “Beyond “Identity””, *Theory and Society*, 27, 1-47.

Elbez, Mélissa, (2016), “Qui sont les mayas de Tulum ? Identité locale plurielle et jeux de rôles identitaires en situation touristique (Quintana Roo, Mexique)”, *L’Espace Politique*, 28 (1). En línea: 10.4000/espacepolitique.3731

Gabbert, Wolfgang, (2001), “Social categories, Ethnicity and the State in Yucatan, Mexico”, *Journal of Latin American Studies*, 33 (3), 459-484.

Galinier, Jacques y Molinié, Antoinette, (2006), *Les Néo-indiens. Une religion du IIIe millénaire*, Paris, Odile Jacob.

Gamio, Manuel, (1916), *Forjando patria. Pro-nacionalismo*, México, Porrúa.

Goñi, Guillermo, (1999), *De cómo los mayas perdieron Tulum*, México, INAH.

Hobsbawn, Eric y Ranger, Terence (coord.), (1983), *La Invención de la tradición*, Edición 2002, Barcelona, Crítica.

Lomnitz, Claudio, (2001), *Deep Mexico, Silent Mexico: an anthropology of nationalism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

López-Caballero, Paula, (2012), *Les Indiens et la nation au Mexique. Une dimension historique de l’altérité*, Paris, Karthala.

Pérez, Maya Lorena, (2015), *Ser Jóven y ser maya en un mundo globalizado*, México, INAH.

Restall, Matthew, (2004), “Maya Ethnogenesis”, *Journal of Latin American Anthropology*, 9 (1), 64-89.

Sullivan, Paul, (1989), *Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners between two wars*. New York, Knopf.

Vasconcelos, José, (1925), *La Raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Edición 1948, Buenos Aires, Espasa-Calpe.

El amaranto, un recurso alimenticio de larga duración. Patrimonio Cultural Intangible de la Ciudad de México

Ana María Luisa Velasco Lozano
anavelaloz@yahoo.com.mx

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH

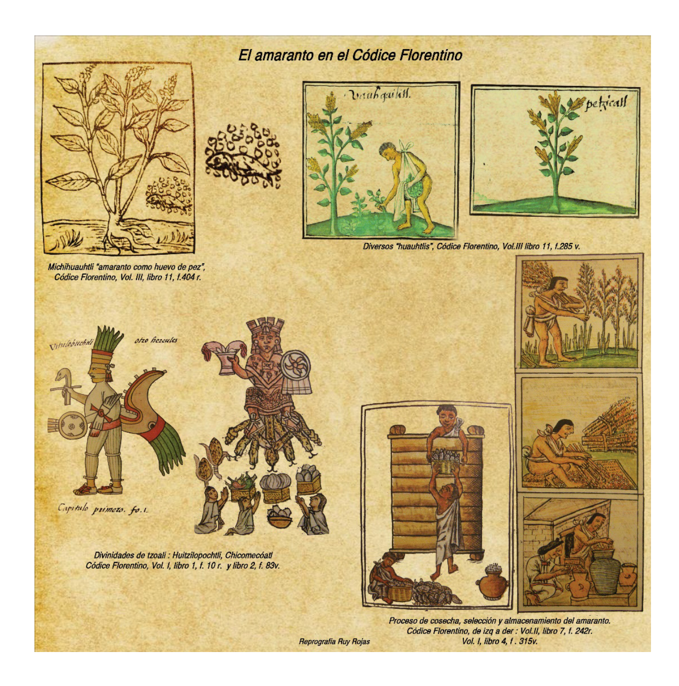
En la clausura de la *III Fiesta de las Culturas Indígenas, Pueblos y Barrios Originarios de la Ciudad de México*, el domingo 4 de septiembre de 2016, se presentó la *Declaratoria*[1] *de la Alegría* de Tulyehualco como Patrimonio Cultural del Distrito Federal".[2]

El amaranto en el pasado y del presente

En el mundo, desde la antigüedad, han existido varias especies de amarantos[3] que han servido como alimento foliáceo a hombres y animales y sólo las especies utilizadas como grano, han sido tres y son nativas del Nuevo Mundo, una en América del sur, *Amaranthus caudatus* y dos en Mesoamérica, *A. cruentus* y *A. hypochondriacus*[4]. A esta última los aztecas o mexica, dieron a su semilla el nombre de *michihuauhtli*, como fray Bernardino de Sahagún (Velasco, 1988: 245, 2001:50), a través de sus escrupulosos informantes, lo indica, sin embargo tanto en fuentes antiguas como modernas se ha utilizado el nombre genérico, en náhuatl de *huauhtli* o huautli.

Las semillas de *Amaranthus hypochondriacus*, como en las otras especies de grano, surgen de densos racimos o panojas de sobresalientes colores púrpura, oro, anaranjado, verde, rosado y rojo. Estos racimos de unos 50 cm producen cantidades masivas de semillas lisas y brillantes de color rosa, crema, blanca o dorada, aproximadamente unas 50,000 por planta, tan menudas, que los cronistas las describieron más pequeñas que las de mostaza, pues son de unos 0.9 a 1.7mm de diámetro (Informe, 1987:22), debido a esto se le ha considerado como un pseudocereal.[5]

1. El decreto fue publicado el viernes 2 de septiembre de 2016, en la Gaceta Oficial de la Ciudad de México, firmado por el Jefe de Gobierno de la Ciudad de México, Dr. Miguel Ángel Mancera Espinosa. Fue solicitado por el "Patronato de la Feria de la Alegría y el Olivo A.C., ante la Coordinación de Patrimonio Histórico, Artístico y Cultural de la Secretaría de Cultura de la Ciudad de México (SCCDMX).
2. El titulo se debe a que la gestión del expediente se realizó en enero de 2016. La declaratoria fue promovida por los habitantes del pueblo de Tulyehualco, asesorados por diversos estudiosos, transcendental promotora fue la Dra. en Ciencias Sara Hirán Morán Bañuelos de la UAM Iztapalapa, Coordinadora del grupo "Enlace para la promoción del amaranto en México".
3. El género *Amaranthus* incluye unas 70 especies, 40 son nativas de América (en México y Estados Unidos habitan unas 29 especies.) La treintena restante corresponde a Europa, Asia, África y Australia (Mapes y Basurto, 2016: 34), por lo general las semillas de las especies silvestres son negras.
4. En sinonimia con A. leucocarpus, A. leucosperma, entre otras (Sánchez Marroquín, 1980:29). A diferencia del *A. cruentus,* el *A. hypochondriacus* que ha tenido amplia presencia en la Cuenca de México.
5. Semillas que como los cereales, son ricas en materiales harinosos, pero pertenecen al grupo de dicotiledóneas por lo que son diferentes a los llamados "cereales verdaderos" gramíneas monocotiledóneas.



Por la forma y el aspecto de las hojas, los españoles, dentro de sus conceptos, equipararon a estas plantas con bledos, cenizos,[6] ajedreas o armuelles, designándoles así en sus crónicas y agrupando en su categorización a amarantos y quenopodios.

Tanto los amarantos de semilla como los de verdura, entre ellos el *quintonili*, han constituido en la historia del mundo mesoamericano y andino un sustancial recurso alimenticio.[7]

Desde épocas muy tempranas en el territorio mesoamericano, las diversas variedades silvestres, formaron parte del acopio de plantas alimenticias de los cazadores-recolectores. Emily McClung reporta (2016:22) que los restos botánicos más antiguos de *Amaranthus* spp. corresponden a las excavaciones dirigidas por Richard MacNeish y su equipo en el Valle de Tehuacán, Puebla, en dónde se advirtió el paulatino paso, a través de los siglos, del cambio de vida nómada a la sedentaria y del paso progresivo en la domesticación de diversas plantas.

Christine Niederberger (1987:I,38) encontró que el amaranto se utilizó hace 7,000 años en la Cuenca de México en el sitio de Zohapilco en el lago de Chalco. Igualmente en una cueva de Coxcatlán, Tehuacán, se encontraron restos de inflorescencias y semillas de esta planta. Sin embargo el estado fragmentario de los restos tempranos de semillas, a veces quemadas, no han permitido discernir si son domesticadas, aunque Richard McNeish indicó (McClung 2016:23) que probablemente las muestras de restos más tardíos corresponden a especies domesticadas, algunas de ellas, fueron identificadas por Jonathan D. Sauer como *Amaranthus* cf. *cruentus*. Mc Clung asimismo, refiere que se han encontrado restos de esta planta en Teotihuacán, (aC. 100-600/650 dC.) durante el Periodo Clásico y en diversos sitios del Posclásico en la Cuenca de México. Montufar (2016: 55) por su parte, ha identificado semillas de amaranto en las ofrendas del Templo Mayor de la Ciudad de México, encontradas en ollas denominadas Tláloc, por tener grabado el rostro del numen.

Cabe señalar que el proceso de domesticación de las especies en grano del amaranto, fueron seleccionadas por los antiguos agricultores de las formas mutantes de semillas blancas, ya que las negras son de tipo normal (Espitia 2016:65), con el cambio de color los granos presentaron mejor sabor y mejor calidad en el reventado. Esta selección favoreció el crecimiento de la inflorescencia

6. Varios de los llamados bledos, así como los cenizos y quinuas, son de la subfamilia *Chenopodioidae* que pertenece a la familia *Amaranthaceae*, según nuevas clasificaciones.

7. El valor alimenticio de la semilla del *Amaranthus hypochondriacus* se debe a su alto contenido de proteína en que la composición de aminoácidos esenciales es cercano al óptimo requerido en la dieta humana (2016, Espitia: 68) y tiene propiedades nutraceúticas. Eduardo Espitia, afirma que todas las fracciones de las proteínas del amaranto tienen efecto antioxidante (ayuda a prevenir el cáncer, la diabetes, la hipertensión). La parte foliar de los amarantos, es comparablemente nutritiva con las espinacas y las acelgas, tienen un considerable contenido de calcio y algunas especies tienen mayor aporte de fibra dietética, más beneficiosa para el proceso digestivo (puede prevenir el cáncer de colon) (Declaratoria del Amaranto: 30). Cabe especificar que a diferencia del frijol y del maíz, el amaranto contiene lisina, aminoácido esencial fundamental para un correcto y adecuado crecimiento.

y por lo tanto se incrementó la cantidad de semillas. Lo único que estos agricultores mesoamericanos no lograron fue el aumento de tamaño del grano.

El *michihuauhtli*. Sustancia de los cuerpos divinos.

Los antiguos mexicanos, conocedores de la fauna acuática proveniente de los amplios lagos que existieron en la Cuenca, compararon las pequeñas semillas de los amarantos domesticados, con los huevecillos de pescado, es por eso que al amaranto de semilla clara, le denominaron *michihuauhtli*, "amaranto pez", como puede apreciarse en el glifo denominador que aparece en una de las láminas del Códice Florentino (libro XI, cap. XIII, párrafo V, f. 404v), dónde la planta se representa con un pez rodeado de sus huevecillos, similares a la semilla del amaranto, por lo que la traducción del *michihuauhtli*, debería ser: "semillas como huevos de peces" (Velasco, 2001:49).

Para reafirmar el importante uso alimenticio y ritual que tuvo la semilla de amaranto domesticado, sobre todo el *Amaranthus hypochondriacus*, nos hemos basado en Sahagún y sus informantes que describen cómo se creaban las figuras de los dioses con la semilla.

Cuando se modelaba la imagen de Huitzilopochtli, durante su fiesta en el mes *Panquetzaliztli* (Códice Florentino, 1979 libro III, párrafo 2do. F 205v), en la versión en español, se explica que se tomaban las semillas de "bledos", quitando las pajas y apartando otras semillas, también de amarantaceas como *petzicatl* y *tezcahuauhtli*[8] que son variedades silvestres y por lo tanto oscuras.

En la versión en náhuatl, se detalla el nombre de los "cenizos" utilizados, llamándoles "*michioauhtzoalli, ie in chicalotl*"[9] o sea: *tzoalli*, que es el nombre de la masa con que se hacían las diferentes figuras de las deidades del panteón azteca, hecha de esta semilla llamada *michiohuauhtli* o *chicalotl*, tostada y reventada del amaranto en el comal y aglutinada con miel negra de agave. Estas semillas[10] después de tostadas, debían molerse muy finamente y con esa harina "muy sutil", ya elaborada la masa, modelaban al dios, forrando unos maderos de mezquite. Esta imagen se confeccionaba del tamaño de un hombre con su cobertura de "carne"-*tzoalli*, pues como afirma Durán "que dejo dicho atrás que siempre fue tenido por carne y hueso del dios".[11]

De la misma manera, que cautivos y esclavos representaban a los dioses con todos sus atributos, por ser su imagen o *ixiptla*, también lo era la figura de *tzoalli* de Huitzilopochtli y de los demás númenes como Tlaloc, Chicomecóatl, Xiuhtecuhtli y los calpultetéotl o dioses patronos de los pueblos y oficios. Imágenes sagradas con su propia esencia, que eran "capaces de servir de lazo de unión entre dioses y divinidades" (López, 1973:122). Sólo los *ixiptlahuan* humanos (que serían sacrificados) eran ofrendados por los pipiltin o nobles, los guerreros y los comerciantes ricos, por lo que opina Durán (1995, I: 1679) "ofrecían cosas de precio", mientras los *ixiptlahuan* de *tzoalli* eran de la "gente común que ofrecía y prometía nonada"

8. Para más información sobre los "cenizos" (o bledos) que sirvieron de mantenimiento a los antiguos mexicanos, como se indica en el libro undécimo del Códice Florentino, donde se mencionan estas variedades de semillas, véase Velasco 1988, quién detalla y propone una identificación de amarantáceas y chenopodiaceas.

9. Es un misterio del porqué se le llamó así, ya que *chicalotl* se denomina a varias plantas, entre ellas a las papaveráceas como la Argemone mexicana o *A. ochroleuca*, conocida también como cardosanto. Tal vez se deba a que, como el amaranto, produce semillas profusamente.

10. Durán (1995, I:36-37) a diferencia de Sahagún, menciona como otro ingrediente más, para realizar el *tzoalli*, al maíz tostado. Mientras uno menciona que los ojos del numen eran de frijol ayocote y dientes de pepita de calabaza, el primero señala que los ojos eran de cuentas de diferentes colores y los dientes de granos de maíz.

11. Cita tomada del "Gran Diccionario Náhuatl, palabra *tzohualli*, (gdn.unam.mx) consultado 20 de octubre de 2016

Otras figuras numinosas de *tzoalli* eran los montecillos y vientecillos denominados *tepitocton* o *ecatotonti*, símbolos de destacados cerros y montañas que conformaban parte de la geografía sagrada o paisaje ritual (Broda, 1996, 1997) del Altiplano Central, elaborados para las festividades relacionadas con la petición de lluvias y la fertilidad. Otras efigies rituales representaban niños, huesos o *iomio*, *xonecuilli* ("pie torcido" figura en forma de S), serpientes, todos de *tzoalli* así como los tamales rituales: los *teomimilli* y los *tzatzapaltamalli* que se ofrecían a Coatlicue, tamales rituales pero de verdura de amaranto eran el *huauhquiltamalli*, que se comían en Izcalli. Para las Cihuateteo se elaboraban tortillas llamadas *tlamatzcalli*.

Casi todas estas imágenes o *ixiptlahuan* se caracterizaban por poseer ojos, boca y corazón, y fueron símbolos numinosos accesibles al hombre. Reyes Equihua (2005: 109), opina que "Cosmogónicamente, eran elementos fundamentales en la comunicación del hombre y los dioses, su significado debía recrearse y reproducirse en cada rito" por eso los *ixiptlahuan* eran 'delegados', 'substitutos'. Al dotar de un rostro y un corazón al ixiptla, se 'abría' la posibilidad de enlazar al hombre con sus dioses".

A estas divinidades de *tzoalli*, se les inmolaba, separando a veces la cabeza o se les "sacrificaba" al escindirles el pecho con el *tzotzopaztli*, una cuchilla de madera utilizada para tejer. Posteriormente eran despedazadas y se daban a la gente de manera heterogénea, lo que dependía de la fiesta y el dios de que se tratara (Velasco: 2001:49-55) así, el trozo del dios era consumido en una teofagia o *teocuallo* que podría funcionar como conexión con la divinidad, en un pacto de alianza, de renovación, de fuerza cohesiva, de purificación o para prevenir y curar enfermedades, entre tantos sucesos posibles que vinculaban a estos dioses encarnados de amaranto, con los hombres de maíz.

Su importancia alimenticia fue mayor de lo que se cree, pues como sucedió con el maíz, con el amaranto también se desarrollaron distintas formas de transformar y consumir la planta, que atestigua su integración profunda como alimento. El *tzoalli*, los granos reventados y las hojas tiernas de amarantos silvestres y cultivados, se usaban para elaborar diferentes platillos[12] y podían mezclarse con maíz, frijol, chía y chile, para realizar tamales, tortillas, atoles, pucheros entre otras cosas. Su importancia como alimento se confirma por haber sido un recurso básico (como el maíz, el frijol y la chía), que tributaban diversas provincias conquistadas. De las treinta y ocho, diecinueve tributaban unas 20 000 toneladas de *huauhtli* (Velasco, 2001: 49).

La clasificación más abundante sobre los "cenizos" es proporcionada en el undécimo libro del Códice Florentino, correspondiente al parágrafo sobre los "mantenimientos" (1979:Vol. III, fs.403r.-404r.), allí se agrupan como "huauhtli", las plantas de la familia *Amaranthaceae* a la que pertenecen nuestros amarantos, tanto los que pertenecen a la subfamilia *Chenopodioidae* que son los quenopodios, comúnmente denominados cenizos.

Por su similitud varias de estas plantas comparten en el ordenamiento náhuatl, el clasificador "huauh", que a veces aparece como prefijo en *huauhzontli* por ejemplo, o como subfijo: *tezcahuauhtli, tlapalhuauhtli, xochihuauhtli, teohuauhtli, chichilohuauhtli*, etcétera. Debido a esta categorización se ha confundido al huauhzontle como amaranto y no se le reconoce como Chenopodium berlandieri nuttalliae, clasificación que acerca a esta planta, con la quinua (*Chenopodium quinoa*).

12. Para más información sobre la preparación culinaria del huauhtli en el México antiguo: Velasco, 1988:250-253.

Continuidad y menoscabo de una tradición.

Es así que en las fuentes coloniales indistintamente se nombra a este grupo de plantas bledos, "cenizos" o "huauhtlis", de forma genérica, y sólo son referidos como un elemento agrícola de las sementeras de los "naturales", o como productos que se vendían en los mercados como parte de los mantenimientos. Pero lo más señalado en las descripciones, debido que sorprendió a los cronistas, fue su empleo ritual, la teofagia, por su similitud a la eucaristía cristiana.

Unos pocos como Torquemada (1976, vol III: 130), expresaron, que las figuras de los dioses se fabricaban con sangre de niños, este testimonio, basado seguramente en Motolinia o fray Bartolomé de las Casas (1967, II: 207) se fundamenta en un ritual totonaco, en que se utilizaba una argamasa fabricada con hule y harina confeccionada de "todas las semillas recogidas como primicia de las cosechas" (Velasco, 2001: 51). Se trataba de "ciertas semillas, las primeras que salían en una huerta", en donde suponemos, el amaranto podría integrarla, junto con otras y a las que agregaban sangre de tres niños pero para nada se indica que con ella, fabricaran los totonacos imágenes de dioses.

Este "alimento" denominado *yoliaimtlaqualoz* o *teyolía ytláquatl*, "manjar del ánima"[13] tampoco es mencionado en fuentes como Sahagún y Durán[14] quienes no refieren que las figuras de los dioses y otros objetos sagrados del centro de México, hechos de tzoalli, contuvieran sangre humana, ya que ésta y los corazones, eran exclusivamente alimento de los dioses, no de los hombres. Y así como esto, tampoco se ha comprobado que la siembra del amaranto fuese condenada por Cortés u otro conquistador o la Inquisición, como también se ha aseverado.

Las Relaciones Geográficas de Indias del siglo XVI, refieren que el amaranto seguía sembrándose en extensas localidades del territorio la Nueva España, el huauhtli y el michihuauhtli[15], continuaban formando parte de las sementeras donde se producían los alimentos de los "naturales".

Respecto a la permanencia del uso ritual de la teofagia, se puede afirmar que continúo por un tiempo, a pesar de ser calificado como herejía, ya que dentro de las necesidades de los campesinos indígenas y en su cosmovisión, persistieron sus requerimientos cotidianos de ayuda de las entidades de la naturaleza, personificadas por los antiguos númenes o por los nuevos, aunque resignificados, como fruto de la evangelización.

Fue un culto necesario para los indígenas que necesitaban lograr una buena cosecha y ayuda para mediar entre el mundo humano y divino, así como aliviar el sinnúmero de penurias que les aquejaban. Por eso aún en el siglo XVII varios religiosos se quejaban de la reincidencia entre los indios de las viejas idolatrías, Jacinto de la Serna (1953: 233-234), en su "Manual de ministros de indios" advierte de esta abominación de simular la comunión, debería ser extirpada, ya que el demonio, declara, es el que quiere que se le ofrezca en primicias.

Creemos que la causa más probable de la merma agrícola del amaranto, se debió a que los cultivos hispanos, sobre todo el trigo, desplazaron la siembra del amaranto e incluso del maíz, aunque de éste fue menos extenso su cultivo, persistió por haber sido el

13. Lo que le liga al grupo *yolo* de las entidades anímicas descritas por López Austin, quién opina (1980, I, 257) que esta masa fortalecía a los comulgantes.

14. Recuérdese que fray Toribio de Benavente o Motolinia formó parte de los doce franciscanos que llegaron a la recién conquistada Nueva España y debió ver este ritual totonaca, que debió ser prescrito muy tempranamente, tanto Las Casas como Torquemada se basaron en el testimonio de este fraile franciscano.

15. En lo que actualmente son los estados de: México, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Michoacán, Morelos, Oaxaca, Puebla y Veracruz, de acuerdo a Zazil Sandoval. En los antiguos pueblos prehispánicos de la hoy extensa Ciudad de México, en Culhuacán y Mexicaltzingo se sembraba amaranto, no se mencionan otras poblaciones como podrían ser Tulyehualco y Xochimilco por faltar esa "Relación", que seguramente existió.

alimento principal de la población no criolla, ni española. Influyó asimismo el consumo del pan que fue ganando aceptación por las distintas "castas". De este modo, el uso ritual del amaranto fue desplazado, entre los nuevos cristianos, por el nuevo "pan espiritual" del sacramento de la eucaristía, por lo que esta planta dejó de ser una grave amenazara para el dogma cristiano.[16]

Sobre el uso alimenticio del amaranto para siglos posteriores, se tienen pocas o nulas noticias. En el siglo XVIII en textos como diarios, gacetas, historias o recetarios de cocina, el amaranto, es el gran ausente, tanto en su empleo culinario de verdura o de semilla. En el recetario atribuido a Sor Juana Inés de la Cruz, en el de Dominga de Guzmán, o de fray Jerónimo Pelayo, entre otros (Juárez, 2000: 68-70 y 74-89), no se menciona al *huauhtli*, a los cenizos o a los bledos, lo que seguramente se debió a que los recursos alimenticios como el amaranto, estaban catalogados como comida de indios, de pobres o incluso, algunos eran despreciados (como en el caso de los quelites o los insectos).

Por otro lado, estos escritos proceden de una élite novohispana, que prefiere mostrar en ellos la riqueza americana que formó parte de sus finos platillos.[17] Autores como Francisco Javier Clavijero y José Antonio Álzate y Ramírez, en sus listas de los alimentos "propios de México" para nada nombran al amaranto (Juárez, 2000: 14, 41) y Humboldt tampoco hace alguna referencia. Sin embargo, a pesar de no ser señalada su existencia, el cultivo del amaranto resistió y perduró marginalmente, como puede demostrarse en su persistencia como cultivo en la Montaña de Guerrero o en el pueblo de Santiago Tulyehualco en donde se conservó el germoplasma, *in situ* del *Amaranthus hypochondriacus*, hasta nuestros días.

El amaranto de Tulyehualco, "Patrimonio cultural intangible de la Ciudad de México"

El pueblo de Santiago Tulyehualco, pertenece a la Delegación de Xochimilco y se ubica en el piedemonte del cerro Teuhtli o Teuctzin ("venerable señor"), en el sur de la Cuenca de México, dónde suponemos, sembraban amaranto siglos atrás. Según testimonios[18] de sus habitantes, cuentan que durante el siglo XIX y al término de la Guerra de Independencia, se rescató el cultivo tanto del *huauhtli* como del olivo. También sostienen que después de la Revolución y ante la pobreza de la posguerra, los habitantes del pueblo retomaron la actividad agrícola, cultivando maíz, frijol y amaranto en el 80% de los terrenos que poseían en el Teuhtli, (2016, Declaratoria: 13) incrementando su labor de comerciantes y artesanos, ofreciendo la producción de alegría19 y aceite de olivo, en los pueblos cercanos y en el Distrito Federal, de ahí su nombre de *alegrilleros*.

En 1971 se organizaron, para promover sus productos en la *1ª. Feria de la Alegría y el Olivo*, realizada desde entonces en el mes de febrero. Para la década de 1980, los productores empezaron a experimentar con nuevos productos para incrementar la forma de consumir el amaranto, así reprodujeron viejas recetas (atoles, tortillas y tamales) y renovaron con nuevos ingredientes (pan, pasteles, frituras, hojuelas y germinados). Hirán Morán S. (2016, Noticia),[20] comenta que el nombre de

16.Sólo en lugares muy marginados, donde la conquista espiritual fue insuficiente, han persistido rituales donde el amaranto juega un papel importante, como sucede en el rito para la "petición de lluvias" de la región de La Montaña en el estado de Guerrero, ya documentada por Villela y Montufar (2016 Arqueología Mexicana, núm. 138), ritual propiciatorio en que grupos de origen nahua, modelan, para el día de San Marcos, figuras de amaranto, de manera similar al *tzoalli*, así forman ranas, cerritos con boca y ojos, serpientes, estrellas y niños, que como ángeles, son los trabajantes auxiliares de San Marcos (Villela, 2016: 49), después del ritual que se efectúa en la montaña, estas diversas imágenes son consumidas devotamente.

17. En donde el cacao primero y después el chocolate, fue catalogado como bebida de gustos refinados y alagado por todos.

18.Profesor Pedro Molotla (2016, Declaratoria: 38)

19.Palanquetas de la semilla reventada aglutinada con miel de piloncillo o de abeja, de manera semejante al antiguo *tzoalli*.

20."Noticia" de la Secretaría de Cultura (CDMX), el 4 de

"alegría" se debe a que cuando las semillas revientan en el comal caliente parece que bailan de alegría.

Conclusiones

Las especies de amaranto domesticado son tan prolíficas, que su fecundidad debió impresionar a los hombres prehispánicos, pues ¿qué planta sembrada produce tal cantidad de semillas?, esa prodigalidad debió influir para ser considerada idónea para significar la fertilidad que debían otorgar las divinidades y asimismo constituir simbólicamente su *encarnación* con tan maravillosas semillas.

Los diferentes amarantos, desde los albores de Mesoamérica han alimentado a los seres humanos que poblaron este territorio, y al igual que al maíz, surgieron variedades manipuladas por los hombres de las diferentes sociedades en este territorio, para tornarse más fecundas y aprovechables, pues cómo se ha demostrado, las variedades domesticadas, poseen un gran potencial alimenticio. A pesar de los avatares experimentados a partir de la llegada de los españoles, en fechas recientes, el amaranto se ha convertido en un valorado recurso nutricional.

En la cuenca de México su significado histórico, alimenticio, económico y simbólico ha sido rescatado y revalorado. Como en épocas pasadas, continúa vinculándose con el territorio[21] y el paisaje lacustre y de montaña, ya que, como antiguamente, se siembra primero en las chinampas[22] y cuando la planta adquiere determinado tamaño y los retoños no requieren de tanta humedad, son trasplantados en el cerro Teuhtli, importante altozano ancestral que ha sido un referente de los pueblos del sur de la Cuenca y ha pertenecido al antiguo paisaje ritual que forma parte de esa cosmovisión que vincula al hombre con su entorno, a pesar de la modernidad.

Esta declaratoria patentiza que el pueblo de Santiago Tulyehualco a pesar de la urbanización que padece la Cuenca de México, aún mantiene parte de una tradición de base cultural mesoamericana, que se sustenta en la permanencia de sus alimentos autóctonos, entre ellos, el amaranto, que nunca dejó de cultivarse.

La fabricación de las palanquetas denominadas alegrías constituye una práctica reelaborada del histórico *tzoalli*. Masa o golosina que a su vez formó parte de una cocina prehispánica, que se reivindica ahora como propia, producto local que se ha preservado, gracias a saberes y prácticas ancestrales, por lo que debidamente es un patrimonio que forma parte de la dimensión identitaria de los alegrilleros de Tulyehualco.

Esperamos que esta declaratoria no rivalice, ni separe a los productores de amaranto de los cultivadores de amaranto del centro y sur del país y que su siembra continúe en el Teuhtli, para preservarlo, ya que (Declaratoria, 2016. 20), las prácticas agroecológicas y sustentables asociadas al cultivo del amaranto y otras siembras, sirven, para conservar el suelo y evitar su erosión, además de ser un obstáculo al crecimiento inmisericorde de la mancha urbana.

septiembre de 2016.

21. El cultivo del amaranto representa menos del 1% de la superficie y del valor de la producción agrícola de la ciudad de México y Tulyehualco es el quinto productor a nivel nacional.

22. Bajo un sistema, que es parte de un legado cultural de la zona chinampera de Xochimilco, denominado localmente chapín "invención original y de naturaleza única" (2006, Declaratoria: 16).

Bibliografía

Broda Johanna. (1996), "Paisajes rituales del altiplano central". *Arqueología Mexicana, México,* IV: 20, p. 40-49.

______ "Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México. En *Códices y documentos sobre México*. (1997), México, INAH.-CONACULTA. pp. 129-161.

Casas, Bartolomé de las *Apologética historia sumaria* (edición preparada por Edmundo O 'Gorman), México, IIH/UNAM, 2 vols. (Serie Historiadores y Cronistas de Indias I), 1967.

Códice Florentino, 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana. México, Edición Facsimilar, AGN, 1979.

Declaratoria de la Alegría de Tulyehualco como patrimonio cultural del Distrito Federal. Expediente de gestión, Casa de la Cultura de Santiago Tulyehualco. 15/I/2016. Publicada en la Gaceta oficial de la Ciudad de México el 2 de septiembre de 2016 (Décima época, No. 151 Bis).

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, CONACULTA, Cien de México, 1995, 2v.

Espitia, Eduardo (2016) "Etnología del amaranto" en *Arqueología Mexicana: Amaranto, fuente de alegría*. México, núm.138, marzo-abril, pp. 64-70.
Garibay, Ángel Ma. (ed.), (1965) "Historia de México (Histoire du Mechique)" en *Teogonía e Historia de los Mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, (Sepan Cuantos...num37), pp. 91-120.

Heyden, Doris y Ana Ma. Velasco L. (1985), "El uso y la representación del amaranto en la época prehispánica según las fuentes históricas y pictóricas", en *Memoria del primer congreso del amaranto*, México, CONACYT. pp. 205-225.

Informe de la Comisión Especial del Comité Asesor sobre Innovación Tecnológica. Departamento de Ciencia y Tecnología para el Desarrollo Internacional. Oficina de Asuntos Internacionales del Consejo Nacional de Investigaciones. *El Amaranto, perspectivas modernas para un cultivo olvidado*. Editorial Villicaña, s.c., 1987. (versión en español del informe de: *National Research Council. Amaranth: Modern Prospects for an Ancient Crop. National Academy Press*, Washington. D.C. 1984).

Juárez, José Luis, *La lenta emergencia de la Comida Mexicana, ambigüedades criollas*, 1750-1800. México, Miguel Ángel Porrúa, 2000.

López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl*, México, IIH/UNAM, (Serie Cultura Náhuatl, Monografías: 15), 1973.

________*Cuerpo humano e ideología, Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM/IIA (Serie Antropología 39), 2 v. 1980.

Mapes Cristina y Francisco Basurto (2016), Los quintoniles un recurso alimenticio milenario", en *Arqueología Mexicana: Amaranto, fuente de alegría*. México, núm.138, marzo-abril, pp. 34 -39.

McClung, Emily. (2016) "El amaranto desde el punto de vista arqueológico" en *Arqueología Mexicana: Amaranto, fuente de alegría*. México, núm.138, marzo-abril, pp.22-25.

Montufar, Aurora. (2016) "Ofrendas de Amaranto para los dioses de la lluvia, tradición mesoamericana" en *Arqueología Mexicana: Amaranto, fuente de alegría*. México, núm.138, marzo-abril, pp. 54-58.

Niederberger, Christine. *Paleopaysages et archeologie pre-urbaine du bassin de Mexico*. México, CEMCA, (Collection Etudes Mésoaméricaines I-II), 1987.

Reyes, Salvador, *El huauhtli en la cultura náhuatl, Tesis para obtener el grado de maestro en estudios mesoamericanos*, México, UNAM, 2005.

Sahagún, Bernardino de *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, (Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana), México, CONACULTA, Cien de México, 2002.

Sánchez, Alfredo, *Potencialidad agroindustrial del amaranto*, México, Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo, 1980.

Sandoval, Zazhil, *Huauhtlis y chías*, Tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, ENAH, 1989.

Torquemada, Juan, *Monarquía Indiana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM. (1975-1983) (Serie Historiadores y Cronista de Indias:5), 7 volúmenes. (Volumen 7 con un estudio de varios autores).

Velasco, Ana María Luisa, (1988), "El *huauhtli*, un ensayo histórico de la planta" en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos: flora y fauna en el México prehispánico*. (Doris Heyden y Ana Ma. Velasco coord.), México, Tomo XXXIV: 1, pp. 237-272.

__________ (2001), "Los cuerpos divinos: la utilización del amaranto en el ritual mexica", en animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana. (Yólotl González Torres, coord.), México, CONACULTA-INAH-Plaza y Valdés, pp.39-63.

Villela, Samuel. (2016) "El huauhtli sagrado, los tamales tzoalli entre los nahuas de Guerrero", en *Arqueología Mexicana: Amaranto, fuente de alegría*. México, núm.138, marzo-abril, pp. 46-53.



Platos Patzcuaro 2008. Foto: Maya Lorena Pérez Ruíz.

Valoraciones que viven y conviven en procesos de patrimonialización de expresiones culturales inmateriales

Monstserrat Patricia Rebollo Cruz
montserratrebollocruz@gmail.com

Programa Integral de Posgrado en
Antropología Social, INAH

Un tema destacado en las políticas culturales a nivel internacional es el de la patrimonialización de los bienes culturales, en sus dimensiones inmaterial, material y biocultural. En este artículo solo hablaremos de la patrimonialización del patrimonio cultural inmaterial (PCI). Tema que ha tenido eco y respuesta a nivel de Estados nacionales y locales; pues qué cultura no patrimonializa o atesora lo propio, pero también lo reinventa, recrea, migra, conserva, negocia y comparte con un sinfín de actores sociales que lo observan, lo viven y participan de la valoración, que le concede la propia cultura que la vive y la práctica, aunque no todos lo hagan de la misma manera.

La patrimonialización de bienes inmateriales expresados en la tradición oral, las cosmogonía, danzas, carnavales, lenguas o técnicas y saberes tradicionales; también nos hace considerar otras formas de valoración, además de la simbólico-cultural, que le concede la cultura que la vive y reproduce, como la valoración económica, la valoración política y la valoración social (*infra*).

Patrimonializar de inmediato refiere a nuevos actores sociales con quienes se generan nuevos lenguajes, tensiones, conflictos, intereses y puntos de vista acerca de la manera de revalorar y poner en práctica la salvaguarda de los bienes culturales patrimonializados, adecuados a las demandas de nuevos contextos, como el de las lógicas de mercado, espectáculo y recurso de negociación en la esfera política.

¿Qué son los procesos de patrimonialización?

En primer lugar, debemos entender que el patrimonio de una cultura determinada está conformado a partir de un proceso de selección y valoración que pone a la luz del reflector la manifestación cultural por encima de cualquier otra expresión de la misma. Es a este proceso al que se le denomina *patrimonialización*, es decir, [...] "es un proceso de producción de significados" (Machuca, 2011: 291-292 [*apud*. Amescua: 2013]) profundamente relacionado con el contexto de producción y reproducción, por medio del cual las comunidades y grupos humanos (y por ende los individuos) les otorgan particular relevancia o importancia a ciertos elementos de la cultura [...]" (Amescua, 2013).

Entender la patrimonialización como proceso, nos hace pensarlo en términos lineales, como único, pero esto no es así, ya que un proceso de patrimonialización se construye a partir de *diversos procesos que son dados desde los diversos actores sociales* que intervienen

de manera activa y pasiva. Por ejemplo, creadores y practicantes de las expresiones culturales patrimonializadas, instancias de gobierno y de cultura en sus diversos niveles, académicos, empresarios, gestores, públicos, organizaciones civiles, entre otros. También tiene la característica de estar en constante movimiento, en articulación de significaciones, intereses, apropiaciones, posicionamientos y valoraciones, que responden en los cambios intrínsecos de la práctica viva de una cultura, a este resultado se le llama un proceso de patrimonialización.

Dicho lo anterior, propongo observar dos dimensiones dentro de los procesos de patrimonialización en una cultura: por un lado, la valoración que viene y se sostiene desde sus creadores y practicantes, a la que denomino *valoración autogénica*; y por otro lado los procesos de *valoración heterogénica*,[1] mismos que son generados y/o intervenidos por terceros —políticas culturales, gobiernos locales, académicos, empresarios, Organizaciones No Gubernamentales (ONG), diversos públicos—, es decir aquellos procesos de patrimonialización en donde la valoración de los bienes culturales son compartidos y dispuestos para la canalización de otras vertientes de re-valoración y re-conocimiento que trasciendan lo local (aquí incorporo, incluso, algunos portadores y practicantes no creadores)[2] (Rebollo, 2016:26).

Un tema a analizar es la implementación de políticas públicas y estrategias de salvaguardia a nivel internacional, mismas que han sido adoptadas por los Estados-nación y más tarde por los gobiernos locales. Un claro ejemplo, son las declaratorias emitidas por la UNESCO, destacando la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

En ellas, el proceso de valoración rebasa la dimensión cultural y se convierte en un acontecimiento que responde a intereses de carácter cultural, político, económico y social.[3]

Se trata de perspectivas dinámicas que hoy son utilizadas como un recurso político y de negociación entre los diversos niveles de gobierno y las sociedades a las que pertenecen las expresiones culturales puestas en valor, compartidas ahora, esos bienes culturales son, muchas veces, convertidos en espectáculos folclóricos, teatralizaciones o performances, que son (o están) desprovistos de sentido simbólico y función social.[4]

1. Las categorías de valoración autogénica y heterogénica son una propuesta de carácter operativo para identificar estos dos niveles de valoración en un proceso de patrimonialización, cuyo crédito debo a Hilario Topete Lara, quien en un ejercicio de reflexión, derivado de la inquietud para denominar estas valoraciones, me propuso los calificativos que ahora utilizo, en el mes de julio de 2014.

2. Las categorías de valoración autogénica y valoración heterogénica son de carácter operativo con la única finalidad de hacer la distinción y lograr trabajar estas dimensiones al interior de un proceso de patrimonialización considerando que, en la realidad, no están disociadas, al contrario, la patrimonialización conjuga estas valoraciones a partir de los actores que hacen posible la patrimonialización de un bien cultural.

3. La Convención [de 2003] obliga a la participación de las comunidades en toda la cadena, que abarca desde la declaratoria hasta la implementación de políticas de salvaguardia, pues es inconcebible imaginar la salvaguardia del PCI sin una relación productiva entre instituciones políticas y portadores (Barquín, 2014:6).

4. El término folclor fue utilizado durante mucho tiempo para definir el saber tradicional de un pueblo bajo una lógica occidental de distanciar la cultura de occidente y por ende civilizado, frente al resto de las culturas vistas como primitivas. La Dra. Lourdes Arizpe advierte: El término "tradición" opaca las raíces contemporáneas o multiculturales de muchas prácticas y detiene las habilidades creativas de los grupos que de forma legítima demandan una libertad cultural para cambiar lo que decidan. Peor aún, al omitir el contexto que le confiere significado a los objetos y actividades rituales y festivas, el concepto "folclor" fragmenta las prácticas culturales hasta volverlas sólo piezas de museo (Arizpe, 2006:22-23). En la actualidad hablar de folclor, nos remite a pensarlo en una visión eurocéntrica, ya rebasada en campos como el académico y el político; sin embargo, está noción ha sido adoptada en otros espacios como el del espectáculo, en donde se busca escenificar y estetizar aquello que era concebido como saber tradicional. Un ejemplo podría ser el Ballet Folclórico de Amalia Hernández, espectáculo que busca representar danzas pertenecientes a diversos grupos étnicos de México, y su mérito recae en la forma de representar la riqueza cultural del país en un escenario, pero su labor no recupera el significado y el sentir de sus practicantes-portadores de dichas danzas, lo que se consigue es descontextualizar la práctica para ser llevada a otros espacios para su apreciación por parte de otros públicos.

Lo anterior no lo menciono en un sentido de descalificación, al contrario, el espectáculo, el folclor, la teatralización y el performance tienen su lugar y su mérito como acción y creatividad humana; sin embargo, una expresión cultural no puede convertirse en sólo eso, un espectáculo, en donde muchas veces es visto como *el recurso para la salvaguarda del patrimonio vivo*.

Esto obliga a pensar si estamos en presencia de otra manera de salvaguardar un bien cultural, en un contexto de globalización y modernidad, en donde la patrimonialización orilla a los practicantes a entrar a nuevos procesos de valoración, significación o resignificación de su cultura en colaboración con otros actores sociales como las instancias de cultura, los gestores, los académicos, los empresarios o el turismo, entre otros.

Para Kirshenblatt-Gimblett el patrimonio no existe en sí mismo, sino que se trata de "un modo de producción cultural que le da a aquello que está en peligro o fuera de moda, un segundo aire como una exhibición de sí mismo" (Kirshenblatt- Gimblett, 2004 [*apud*. Amescua, 2015:29]).

De acuerdo con Kirshenblatt-Gimblett considero que este matiz en la patrimonialización de los bienes inmateriales, en este contexto, se vive como eso como *un segundo aire* en la manera de significar y compartir la patrimonialización. Sin embargo, también es cierto que la coyuntura que se genera alrededor de la patrimonialización a través de las Declaratorias, hacen de ella un campo de posicionamientos y posibilidades de valoración que se generan a partir de la participación activa de los múltiples actores sociales que intervienen en la re- valoración del bien patrimonializado. Este diálogo e intervención se hace necesario al convertir el patrimonio en un recurso político, económico, cultural, simbólico, etcétera.

Como menciona García Canclini:

> Cabe señalar que la participación de múltiples instancias públicas y actores sociales en las tareas relacionadas con el patrimonio cultural ha sido fruto no del azar sino de la necesidad: la vastedad del patrimonio y la limitación de los recursos para atenderlo, su condición de propiedad común de la nación —y por ende la responsabilidad común de conservarlo—, la distinta índole de las funciones que reclama su atención y el tipo de organización social y política del país, hacen no sólo convenientes sino necesarios el funcionamiento de diferentes instituciones públicas y organizaciones civiles y la participación de las tres órdenes de gobierno y el sector privado (García, 2013: 104).

La diversidad de actores en un proceso de patrimonialización crea un escenario en donde todos se colocan —desde su respectiva posición— en una postura a favor de la salvaguarda de los bienes culturales; sin embargo, la tensión y el conflicto se suscita a partir de la confrontación de los intereses, expectativas, compromisos y valoraciones de cada actor, lo que asegura que, por muy modesta que sea su intervención en el proceso de patrimonialización, siempre traerá una consecuencia en la valoración y en el impacto que resultará de este ejercicio.

La patrimonialización tampoco puede estandarizarse ni enjuiciarse como buena o mala, al contrario sus aplicaciones e impactos serán dictados por cada hecho concreto, lo que produce una amplia gama de experiencias en donde, por un lado, la patrimonialización se ha convertido en la opción de defensa, conservación, de cohesión social y garante de la vigencia de los bienes culturales; por otro lado, constituye un campo de tensiones y disputas en donde los intereses de cada actor se anteponen o se consensan en una atmósfera de posesión y de disposición del bien patrimonializado.

Los procesos de patrimonialización generan espacios de disputa política, económica y cultural entre todos los actores que participan. Estos espacios son propiciados a partir de las acciones que se construyen alrededor del bien patrimonializado, como "…quién decide qué se patrimonializa, cómo se distribuirán los beneficios y quiénes tienen el derecho al uso, la propiedad, la circulación y la distribución de los bienes y saberes patrimonializados" (Chávez, 2010:12) y podríamos agregar qué ocurre con los derechos de propiedad sobre el bien cultural resultante de la patrimonialización.

En un proceso de patrimonialización identifico cinco valoraciones que en su interior puede contener otras. Las detallo a continuación.

Valoración simbólico-cultural. Es la capacidad intrínseca y dada a partir de la valoración autogénica sostenida en los practicantes de la expresión viva de la cultura. Esta valoración se sostiene en la conservación y transmisión de las tradiciones valorando y revalorando las destrezas, habilidades y conocimientos que son transmitidos de generación en generación, anteponiendo cómo la expresión cultural permite dar sentido de identidad, pertenencia y vida a la cultura que la posee.

Esta valoración después de un proceso de patrimonialización puede tener una segunda dimensión, a la que defino como *valor de significado externo o compartido con otros*, mismo que resulta de la patrimonialización y deviene en valores extraculturales, cosmopolitismo cultural, que hacen de la expresión inmaterial un resultado performativo.

La *valoración performativa* podría considerarse una dimensión más dentro de la valoración simbólico-cultural, definiéndola a partir de observar los procesos de patrimonialización en donde los bienes culturales, en apariencia, se conservan —no de manera purista— sino que aún la expresión cultural tiene sentido al interior de la cultura a la que pertenece, a pesar de su proceso de patrimonialización, en donde pudo haberse descontextualizado el significado y el sentido de la práctica misma, llevándola a un contexto de performance, en donde la expresión cultural se busca poner en escena o en disposición de los demás y de los propios practicantes como producto performativo, derivado de una realidad cultural.

El performance como resultado de las concesiones y participación activa de los practicantes de la expresión patrimonializada, son quienes deciden qué poner y qué no en escena como muestra de su cultura, el cómo se pone en escena, es acordado con el resto de los actores que intervienen en el proceso de patrimonialización. Entonces, las expresiones culturales tienen la posibilidad de ser convertidas en performance mediante su proceso de patrimonialización.

El performance no se limita a las artes del espectáculo —como lo define el ámbito de la UNESCO— habría que pensar el performance en otros ámbitos del patrimonio inmaterial, incluida la lengua y las formas de expresión cultural como la crítica política y la innovación de sus prácticas en nuevos contextos. El performance como expresión de lo simbólico y como una posibilidad más dentro de la valoración y no como único destino de un proceso de patrimonialización.

Valoración política dada en dos dimensiones, por un lado, la valoración política interna refiriéndome a cómo un bien cultural inmaterial opera y contribuye a la organización política de la cultura a la que pertenece, otorgando orden y reconocimiento a sus autoridades tradicionales, morales y espirituales.

Por otro lado, existe la *valoración política* externa misma que es expresada a partir de

Valoración Simbólico-Cultural	Valoración Política	Valoración Económica	Valoración Social
➢ Valoración autogénica ➢ Valoración externa o compartida – heterogénica ➢ Valoración performativa (El patrimonio vivo como expresión de performance)	➢ Valoración político interno ➢ Valoración política externa	➢ Valor económico primario ➢ Valor económico secundario	➢ Valoración desde las relaciones sociales ➢ Valoración individual a partir de lo social

consolidar un proceso de patrimonialización en donde el valor político de la expresión es adoptado, además de por los practicantes de la cultura, por diversos actores y en diversas escalas —internacional, nacional, local, incluso individual—. Esta valoración es heterogénica.

Valoración económica es perceptible a partir de dos dimensiones: por un lado, el bien cultural patrimonializado puede tener una *valoración económica primaria* es decir, el valor económico inherente y necesario que se requiere para la realización y conservación de la expresión cultural viva[5] y, la segunda, es la *valoración económica secundaria* que se puede observar como una de las expectativas y/o productos de un proceso de patrimonialización en una lógica en donde la expresión patrimonializada puede adquirir el carácter de recurso económico, convirtiéndose en una fuente de ingreso, a diversas escalas y por los diferentes actores, que participan en la patrimonialización. Ambas valoraciones responden a procesos y lógicas diferentes, alrededor del bien patrimonializado.

5. Aquí pienso en los gastos necesarios que demanda la realización de una danza, por ejemplo en el caso de la danza de los voladores se necesita invertir en indumentaria, calzado, además del costo que implica hacer un corte y arrastre de palo volador.

Valoración social. La identifico también en dos dimensiones: por un lado, la valoración y función social que le otorgan los practicantes a su expresión cultural establecida y significada desde las relaciones de parentesco, organización social tradicional y su reconfiguración que responde a estímulos externos vinculados con la patrimonialización; y la relación e interacción que tienen los actores en sociedad. La segunda dimensión es la valoración social, derivada de un ejercicio de patrimonialización en donde el beneficio individual (de algunos actores sociales) se genera a partir del supuesto beneficio social.

Reflexiones finales

La propuesta de considerar diversas valoraciones dentro de un proceso de patrimonialización, como en el caso de las declaratorias ante la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO, responde sólo a considerar que debemos tomar en cuenta en el momento de documentar o analizar experiencias como es la multiplicidad de actores sociales identificados en su interior —creadores y practicantes de las expresiones

culturales patrimonializadas, instancias de gobierno y de cultura en sus diversos niveles, académicos, empresarios, gestores, públicos, organizaciones civiles, entre otros— y que dan como resultado convertir expresiones culturales inmateriales en campos de disputa entre quienes participan, dejando de lado el verdadero objetivo que es garantizar la salvaguarda de la expresión puesta en valor.

Una reflexión importante que continuaré investigando es cómo las declaratorias de patrimonio inmaterial tienden a generar performance culturales; es decir, hacen de las expresiones culturales patrimonializadas una especie de nueva selección, decidiendo qué se pone en escena ante los ojos y valoración del mundo, haciendo de sus practicantes-portadores de la cultura un actor más del consenso y valoración heterogénica.

La expresión inmaterial patrimonializada genera de manera intrínseca un campo de posicionamientos de acuerdo al nuevo uso de la expresión viva, lo que me hace pensar que lo que realmente se pone en disputa es el resultado performativo que se hace de la expresión viva, y no la propia manifestación inmaterial; en donde se retoman elementos tradicionales, pero no se muestra el verdadero sentido cultural que para sus practicantes tiene.

Muchas veces el resultado performativo de la expresión viva es el que termina por concentrar los esfuerzos y reconocimientos, olvidándose del verdadero ejercicio de salvaguarda, lo que tampoco hace descartar que el performance cultural pueda ser una dimensión de revaloración y salvaguarda de la expresión viva, sobre todo al involucrar a nuevas generaciones.

Ahora bien, pareciese que el contexto actual está bajo el efecto de una fiebre patrimonializadora, pero esto ¿a qué responde? No tengo la respuesta, pero es una pregunta que podríamos hacer a los Estados-parte, a los estudiosos de la cultura, a los promotores culturales, a las ONG´S, y a los propios practicantes-portadores de la cultura.

Además, deberíamos cuestionarnos sobre ¿cómo estamos participando y contribuyendo a los procesos de patrimonializacion? ¿De qué manera garantizamos el acompañamiento responsable en estos procesos de patrimonialización sin caer sólo en ejercicios aislados y abandonos a medio camino? El reto ya lo tenemos enfrente.

Bibliografía

Amescua, Cristina e Hilario Topete (coords.), *Experiencias de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial Nuevas miradas*, México, Bonilla Artigas CRIM-UNAM, 2015.

Arizpe, Lourdes, *Culturas en Movimiento. Interactividad Cultural y Procesos Globales*, Miguel Ángel Porrúa, Cámara de Diputados, México, CRIM-UNAM, 2006.

Revistas, artículos, ponencias y tesis

Amescua, Cristina (2013), "Patrimonio y Patrimonios: Patrimonio Cultural Material e Inmaterial" ponencia ante el *Diplomado de Creación, Resguardo, Conservación y Difusión de acervos de Tradición Oral e Historia Oral*, México, ENAH.

Barquín, Alfonso (2014), "Los dilemas de la salvaguardia: una introducción", en INAH Coordinación Nacional de Antropología, *Diario de campo 2* Los dilemas de la salvaguardia a diez años de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, México, Nueva Época.

García, Néstor (2013) "El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo nacional" en Florescano, Enrique (coord.), *El patrimonio nacional de México I*, México, FCE.

Kirshenblatt-Gimblett, Bárbara (2011) "Objetos de etnografía". En Taylor, Diana y Marcela Fuentes, *Estudios avanzados de performance*, México, FCE.

Machuca, Jesús Antonio (2011) “Transmisión y producción del sentido en el fenómeno migratorio: su incidencia en la conceptualización del Patrimonio Inmaterial” en Arizpe, Lourdes (coord.), *Compartir el Patrimonio Cultural Inmaterial: Narrativas y Representaciones*, México, UNAM-CRIM-CONACULTA.

Rebollo, Montserrat Patricia (2016) “Procesos de patrimonialización y salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial en México. La ceremonia ritual de voladores, Papantla, Veracruz”, Tesis, México, ENAH.

Referencias en internet

Chávez, Margarita, Mauricio Montenegro y Marta Zambrano (2010), “Mercado, consumo y patrimonialización cultural”, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 46 enero-junio de 2010, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, en http://www.icanh.gov.co/?idcategoria=6014 [Consultado el 11 de diciembre de 2015].

Kirshenblatt-Gimblett, Bárbara, (2004) “El patrimonio inmaterial como producción metacultural” en *Museum Internacional*, vol.56 número 221-222, en http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001358/135852s.pdf [Consultado el 11 octubre de 2016].

Patrimonialización y *cirquización* de la maroma zapoteca de Santa Teresa, Veracruz. Retos de un patrimonio en movimiento

Charlotte Pescayre Bourdais
chacayre@gmail.com

Université Paris Ouest Nanterre
Universidad Nacional Autónoma de México
CEMCA

Introducción[1]

En los últimos cuarenta años, el interés de las naciones y de las sociedades civiles por el patrimonio (cultural, natural, material e inmaterial) se ha acrecentado. Así mismo, la diversidad cultural posee un papel esencial en la escena internacional.

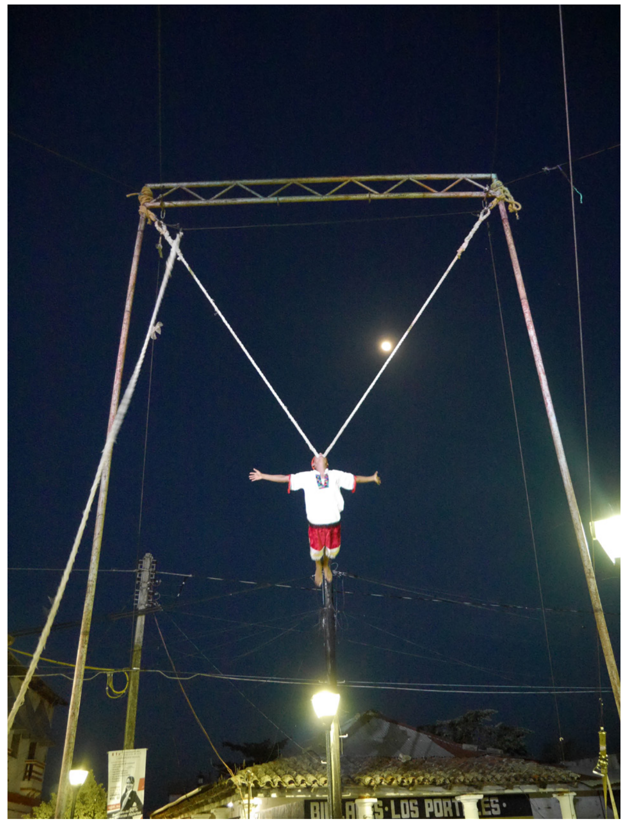
Los procesos de patrimonialización, definidos como un proceso por el cual "un colectivo reconoce el estatus de patrimonio a objetos materiales o inmateriales, de manera que este colectivo se convierte en el heredero de los que los produjeron, y que por ello tiene la obligación de conservarlos para transmitirlos" (Davallon, 2014) se han convertido en objeto de estudio de numerosos investigadores a nivel mundial.

En cuanto a las expresiones artísticas, se observan a la par de la patrimonialización, procesos de artificación, definidos por Heinich y Shapiro como el conjunto de procesos por los cuales una actividad es calificada como artística, un producto como obra de arte y una persona como artista (Heinich y Shapiro, 2012). En cuanto a artes tradicionales se refiere, se trata de un proceso de artificación específico, pues han entrado en el mercado del arte en un sentido occidental, ocasionando profundas transformaciones en su estructura, su estética y su razón de ser.

La *maroma* (cuerda gruesa utilizada por los marinos) dio su nombre a una expresión espectacular, ritual y festiva practicada por grupos de artistas campesinos indígenas y mestizos en las regiones de Oaxaca, Guerrero, Puebla y Veracruz. El *espectáculo* incluye acróbatas, maromeros, trapecistas, músicos y payasos formando parte de fiestas patronales de numerosas comunidades y pueblos indígenas del México actual. Cada maroma responde a lógicas sociales propias de los colectivos que la practican, por lo que existe una pluralidad de maromas, algunas con sentido más estético o espectacular, otras más rituales.

La maroma es el resultado de un profundo mestizaje cultural y artístico. Se tiene registro de la presencia de acróbatas, contorsionistas, zancudos y antipodistas en la época prehispánica (Pescayre, 2010 y 2012). Sin embargo, el primer testimonio que muestra a un equilibrista sobre una cuerda fue elaborado por el ilustrador Theodor De Bry, quien nunca pisó tierras mexicanas (Duchet *et al*., 1987: 258). Es muy probable que al realizar el grabado, De Bry se haya inspirado en el texto del cronista José de Acosta, redactado en el año 1585 en la Nueva España, donde hoy día se ven indios volteadores, que admiran, sobre una cuerda; otros sobre un palo alto derecho, puestos de pies, que danzan y hacen mil mudanzas [...] (Acosta,:317 lib.VI cap.28).

1. Este texto fue reformulado a partir de la ponencia que impartí en el coloquio INAH y sociedad "Protegiendo e investigando el patrimonio cultural", Querétaro en agosto de 2014 y se basa en la investigación llevada a cabo durante mis estudios de maestría (2009-2012) a la que actualmente doy seguimiento en el marco del doctorado.



Willy Revilla en el columpio, Festival del Tesechoacan Playa Vicente Veracruz, 2016 © Charlotte Pescayre.

Durante el Virreinato nacieron numerosas compañías interculturales de maromeros compuestas por artistas indígenas, mulatos y españoles. Se presentaban en los llamados *patios de maroma* de la Ciudad de México y el Virrey les acordaba licencias para que pudieran ejercer sus actividades en toda la Nueva España (Calzada, 2000; Ramos, 2010 y Vázquez, 2012).

En cuanto al circo en su acepción moderna, fue creado en el siglo XVIII. La primera presentación del espectáculo que reunió a artistas de diferentes disciplinas (acróbatas ecuestres, funámbulos, malabaristas, payasos) bajo una carpa circular de trece metros de diámetro, fue realizada en 1768 por el inglés Philip Astley en Londres. A principios del siglo XIX, llegaron circos europeos a México, siendo el de Philip Lailson el primero en llegar en 1808 (Revolledo, 2004). En un inicio convivieron con las maromas y poco a poco las desplazaron a las periferias de la Ciudad de México, revelando el gusto europeizado de los capitalinos de la época.

En los años que siguieron a la Revolución Mexicana (1910), la política indigenista que buscaba la construcción de la patria mediante la integración de las culturas indígenas a una cultura nacional mestiza, implicaba la concepción de un patrimonio cultural común. Guillermo Bonfil Batalla (1987) proponía un proyecto nacional pluralista, pero fue sólo desde 1992 que la Constitución Mexicana reconoce a México como Nación pluricultural y garantiza el respeto de las lenguas, tradiciones y formas de organización social de los diversos pueblos indígenas. Sin embargo, dicho reconocimiento permanece en las leyes y poco en los hechos.

Actualmente la maroma es practicada en zonas rurales de los estados de Guerrero, Puebla, Oaxaca y Veracruz en fiestas patronales y, recientemente, en eventos culturales. Las diferentes maromas de México podrían ser consideradas como patrimonio cultural inmaterial. Sin embargo, sólo la maroma mixteca ha sido objeto de un intento de inscripción en la lista de salvaguarda urgente de la UNESCO en el 2009, pero esta iniciativa no procedió (Pescayre, 2015).

Al ser una práctica común a diversas culturas (mixe, mixteca, zapoteca, nahua, popoloca, entre otras), la maroma se inserta en la concepción del *patrimonio mestizo* establecida por Laurier Turgeon (2006). El autor mestizo quebequense propone una descentralización del patrimonio: "lejos de ser fijo o fijado, el patrimonio se ve continuamente hecho y rehecho por desplazamientos, contactos, interacciones e intercambios entre individuos y grupos diferentes" (Turgeon, 2006:18).

El presente artículo trata concretamente de la maroma zapoteca

de Santa Teresa Veracruz y se basa en la investigación realizada durante mis estudios de maestría (2009-2012). Dicha práctica no se encuentra inscrita en las listas de la UNESCO, y se ha enfrentado tanto a procesos de patrimonialización no oficiales, como a un proceso que he llamado de *cirquización*. Se expondrán los retos que enfrenta el colectivo de maromeros zapotecos y el equilibrio que buscan entre la transmisión de su práctica a nivel local y su puesta en escena en contextos extracomunitarios y circenses.

La maroma zapoteca de Santa Teresa Veracruz.

Santa Teresa es una comunidad zapoteca ubicada en el estado de Veracruz, colindando con Oaxaca. Los habitantes cuentan que el pueblo fue fundado alrededor del año 1912 por gente de Xochiapa (pueblo que se encuentra a 6.7 km) que huyó durante la Revolución en 1910. La fiesta patronal de Santa Teresa se lleva a cabo cada año del 13 al 15 de octubre. La comunidad vive principalmente de la ganadería y de las remesas enviadas por familiares residentes en Estados Unidos.

Es difícil reconstruir la memoria de la tradición maromera entre los zapotecos, porque la fundación del pueblo es relativamente reciente. La tradición provendría de Choapan, Oaxaca, habría sido llevada a Xochiapa y posteriormente a Santa Teresa. La transmisión de la danza de los maromeros se lleva a cabo de generación en generación. La especialidad de Santa Teresa es la danza en alambre y el columpio u onda. La práctica de la maroma fue introducida por los habitantes de Xochiapa desde la fundación del pueblo.

Antes de que esta danza fuera dedicada a Santa Teresa, pudo haber sido efectuada para agradecer a los espíritus de la naturaleza:

> Era como por decir voy a hacer algo que significa algún sacrificio, porque si me llego a caer de allá es lógico que me voy a morir, porque no hay nada que me proteja allá abajo, entonces voy a ofrecerle algo a mi Dios en agradecimiento por las siembras, por el fruto que me da la tierra, por todo eso. Era cuestión religiosa, eso lo hacían para dar gracias a Dios, a la naturaleza. Por decir eso era lo que hacían (entrevista con Fidel Pacheco, 2010).

La fiesta patronal es organizada por la Mayordomía cada año en el mes de octubre. Inicia con la calenda, donde las bandas de músicos van a todas las casas a tocar, haciendo bailar a la gente. Al día siguiente se presenta la maroma. Los maromeros le rezan a la Santa Teresa en la Iglesia para pedir protección y no caerse del alambre ni de la onda o columpio. Los maromeros desfilan en las calles del pueblo para acarrear al que será su público al lugar de la maroma. Las estructuras del alambre tenso y de la onda fueron previamente montadas.

La función se compone de intervenciones cortas de alambre, onda, y recientemente, de malabares, zancos y monociclo. El payaso siempre está presente, pero no tiene un acto propio. La maroma se lleva a cabo al ritmo del brincadillo tocado por la banda del pueblo y/o de alguna banda invitada de las comunidades vecinas.

Actualmente Santa Teresa es un pueblo de maromeros. Existen tres grupos: dos de jóvenes y uno de niños. Los más valientes empiezan desde pequeños a practicar el cable tenso y el columpio:

> "Pues de ocho o de dieciséis, depende el gusto del chamaco, de catorce. Son atrevidos los que empiezan a hacer eso. Es algo peligroso, eso no es fácil andar brincando en esa cuerda. Se resbalan, se golpean, no les da miedo, es lo que hacen. No les da miedo la altura." (Entrevista con habitantes de Santa Teresa, 2010).

El grupo más consolidado es el organizado por Mario Revilla, un hombre originario de Santa Teresa que trabajó mucho tiempo en Estados Unidos. Se convirtió en organizador del grupo Maromeros Zapotecos, porque los jóvenes le pidieron que les patrocinara unos paliacates rojos. El grupo está compuesto por diez jóvenes de 14 a 23 años que participan en la fiesta patronal de Santa Teresa y también en eventos fuera de la comunidad.

Dado que los miembros del grupo son jóvenes, no viven de la maroma. Cuando se presentan fuera de la comunidad, la organización de los festivales paga el transporte, el hospedaje, la alimentación y a veces un dinero extra. No hay maromeros mayores de 23 años porque en Santa Teresa, como en muchos pueblos de México, son muchos los jóvenes de 20 a 25 años que emigran a Estados Unidos.[2]

En el alambre, los Maromeros Zapotecos se equilibran con un balancín y bailan descalzos. Ejecutan movimientos vivaces, combinando saltos y cambios de pies en el aire similares a lo que el ballet denomina "paso de gato". También saben acostarse y sentarse en una silla manteniendo el equilibrio. En cuanto al columpio, el movimiento más asombroso que parece provenir de una tradición antigua es quedarse colgado mordiendo la cuerda.

Los maromeros tienen un vestuario sencillo compuesto de bermudas verdes con flecos blancos y una camisa de algodón bordada. El payaso viste traje de colores y un gorro cónico. Fidel Pacheco cuenta que antaño, el maromero vestía «unos pantalones normales cortados a nivel de la rodilla, una playera deportiva, un paliacate rojo en la cabeza y un amuleto hecho con ajo y otros elementos para que nadie lo haga caerse de allá arriba».

2.Hoy en día (2016), algunos maromeros de la generación estudiada tienen más de 25 años y siguen dándole vida a la tradición.


Román en el alambre, Laboratorio de Acrobacia Indígena, Puebla, 2010 © Charlotte Pescayre.

En Santa Teresa, el espectáculo parece fusionar las funciones religiosa y artística. Se trata de agradecer a Santa Teresa y de entretener al público: «En parte si es para divertir a la gente que nos visita de diferentes lugares, pero pues también lo hacemos como agradecimiento a nuestra patrona Santa Teresa para agradecerle por la salud y pedirle por más cosas también». Sin embargo, la dimensión religiosa ha perdido fuerza desde que el grupo Maromeros Zapotecos empezó a comercializarse. Es probable que el inicio de este cambio se deba a su participación en eventos fuera de la comunidad. (Pescayre, 2010 y 2012).

La cirquización

La cirquización es un proceso bidireccional que se instaura a partir de la autodefinición de los colectivos de maromeros como *circos indígenas o campesinos* y de la cooptación de la tradición indígena de la maroma por

circos clásicos que buscan su legitimación. Por consecuencia, la maroma se inserta en un espectáculo más amplio y la dimensión ritual, festiva y comunitaria se desdibuja. El nuevo objetivo es más el de asombrar a un público con proezas físicas, que de ofrecer la maroma como *sacrificio* para agradecer a una divinidad o a un santo patrón. El maromero actual reivindica el estatus de *artista* y habla de carpetas, contratos y derechos.

La cirquización abre una forma de interacción entre el grupo y el mundo extracomunitario, percibida a nivel local como un medio para obtener recursos económicos.

El proceso de cirquización conlleva una reformulación cultural, económica, espacial, social y estética de la maroma. Dicho fenómeno se inserta en procesos globales de artificación (Heinich y Shapiro, 2012), que implican que expresiones que no eran consideradas arte lo sean hoy en día. Sin embargo, la cirquización no desemboca forzosamente en un desarrollo a nivel local y, de manera general, la imagen del circo en México nunca está asociada con el éxito económico.

La maroma zapoteca de Santa Teresa Veracruz constituye el mejor ejemplo del proceso de cirquización, ya que sus integrantes se auto-conciben como un *circo indígena* desde su participación en el festival Cumbre Tajín.

La maroma zapoteca en Cumbre Tajín

Durante el festival de la identidad *Cumbre Tajín* coexisten diversas prácticas culturales indígenas de Veracruz. Los juegos acrobáticos son descontextualizados y desritualizados ya que no se trata ni de una ceremonia, ni de una fiesta patronal. Son invitados grupos musicales nacionales e internacionales.

Durante este festival se organiza el



Los malabares del Güero, Laboratorio de Acrobacia Indígena, Puebla, 2010 © Charlotte Pescayre.

Laboratorio de Acrobacia Indígena en el que se presentan prácticas acrobáticas del estado de Veracruz y, recientemente de otros estados. El intercambio llevado a cabo en Cumbre Tajín hace algunos años fue fundamental para los Maromeros Zapotecos y la compañía Otro Circo de la ciudad de México. Desde entonces se frecuentan e intercambian material y conocimientos. Este intercambio llevó a los Maromeros Zapotecos a autodefinirse como un *circo indígena*, como lo cuenta Mario Revilla: “no sabíamos que hacíamos circo hasta que fuimos a Cumbre Tajín, conocimos a Serrano y él nos dijo que era interesante lo que hacíamos. Tenemos 8 años en Cumbre Tajín afortunados de representar a nuestro municipio”.

Federico Serrano, ex director de difusión del Circo Atayde se interesó mucho en los Maromeros Zapotecos. Los invitó al Encuentro de Circo Joven en el Circo Atayde en el 2008. Los jóvenes maromeros definen el Laboratorio de acrobacia indígena como un circo indígena:

> En Cumbre Tajín nos presentamos como circo indígena porque reúnen a otros acróbatas como los maromeros Mecos, ellos hacen acrobacia de piso, también invitan a los voladores de Papantla, una danza que es de los toritos y otras que son los tejoneros y entre todos hacemos un conjunto, hacemos un acto, es la diferencia de presentamos en otros lugares donde nosotros lo hacemos solos (entrevista con los Maromeros Zapotecos, 2010).

Si bien el Laboratorio de Acrobacia Indígena ha fomentado intercambios entre artistas indígenas veracruzanos y artistas nacionales, también ha ocasionado desacuerdos. El espectáculo realizado en el parque Takilhsukut, en un afán de ofrecer un panel de las diferentes culturas acrobáticas del país ha generado que participantes provenientes de culturas diferentes a la totonaca resientan que esta última obtiene más beneficios de Cumbre Tajín, aunque es sabido que los artistas del Totonacapan también enfrentan a situaciones de pobreza.

Desde hace aproximadamente cuatro años, el colectivo de Maromeros Zapotecos, con ayuda del Circo Atayde, construyó el Centro de Entrenamiento para Maromeros en la comunidad de Santa Teresa. El objetivo del espacio es que los maromeros puedan ensayar. Sin embargo, dentro del recinto figuran más carteles del Circo Atayde que fotos de los propios maromeros.[3]

La última participación de los Maromeros Zapotecos en el marco del Laboratorio de Acrobacia Indígena de Cumbre Tajín fue en el año 2014, desde entonces se pueden observar los impactos en la comunidad de Santa Teresa. Al no contar con un contrato anual con la Cumbre Tajín, los jóvenes se han desinteresado en seguir ensayando y participando en las fiestas patronales de la comunidad.

3. Desde el 2015 se cambiaron las mantas y sólo permanece una del Atayde, las demás son de los maromeros.



Lamberto Revilla en el mástil, fiesta patronal de Santa Teresa Veracruz, 2015, © Charlotte Pescayre.

Conclusiones

A pesar de que la maroma zapoteca de Santa Teresa Veracruz es parte del patrimonio cultural inmaterial del país, no ha sido declarada Patrimonio de la Humanidad. Ocurre lo mismo con la maroma mixteca.

Existen posibles razones por las cuales la iniciativa que han tenido las Unidades Regionales de la Dirección General de Culturas Populares no haya procedido. La primera es que se trata de un patrimonio común a diferentes regiones y culturas. La comunidad de Santa Teresa comparte la tradición maromera con comunidades mixtecas, popolocas, mixes, nahuas, entre otras. ¿Cuál sería entonces la auténtica maroma para representar a México en la lista del Patrimonio Mundial?

Otro hecho es que no se han probado con documentos históricos los orígenes prehispánicos de la maroma, lo que le resta el valor de antigüedad —tan apreciado por las instituciones del patrimonio— a la maroma. Además, no existe una asociación nacional de maromeros y las regiones donde se practica la maroma pueden parecer poco atractivas para el turismo. A pesar de que

la antigüedad y la autenticidad no sean requisitos formales para la inscripción de una práctica en las listas de la Unesco, son valores implícitos en la selección del patrimonio cultural inmaterial a nivel nacional.

Volviendo a la maroma zapoteca, se encuentra en Veracruz, cuya política estatal es altamente patrimonializadora. ¿La maroma zapoteca de Santa Teresa Veracruz será el blanco que le sigue al son jarocho? Las experiencias con la comunidad conllevan a entender el patrimonio como un proceso y no como un objeto que se transmitiría intacto de generación en generación. La maroma nos invita a repensar conceptos como el de *autenticidad* y *propiedad intelectual*.

Las acciones de salvaguarda deben tender hacia las condiciones de vida y el medio ambiente de los grupos que crean, recrean y transmiten este patrimonio en constante movimiento. ¿Acaso es válido considerar que la patrimonialización institucional puede cumplir con el doble reto de crecimiento económico y protección de las condiciones naturales, materiales, culturales y sociales que garantizan la durabilidad del propio patrimonio? ¿Cómo apoyar la transformación del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) para que siga teniendo sentido para las comunidades que hoy lo practican? Los maromeros zapotecos de Santa Teresa Veracruz son equilibristas en el alambre, entre cielo y tierra, pero también buscan el equilibrio entre dar a conocer su patrimonio y protegerlo para su conservación en una perspectiva de transmisión y durabilidad.

Como bien lo explica Daniel Fabre, esta tensión parece ser inherente al patrimonio:

> Definimos entonces el patrimonio como un dispositivo productor de riquezas, cuando la lógica de su construcción exige que sea rigurosamente abstraído del mercado (...) Todo depende de un equilibrio negociado en el cual son evaluadas las garantías patrimoniales y los beneficios económicos esperados. Esta tensión estructural se encuentra, en el fondo, situada en el centro de la cuestión del patrimonio cultural inmaterial de la Unesco (Fabre, 2013: 69).[4]

La cirquización y la patrimonialización pueden resultar armas de doble filo. Si bien han contribuido a la difusión de la práctica de la maroma en contextos extracomunitarios, y por ende a su valorización por agentes de culturas externas (turistas, antropólogos y gestores culturales), las transformaciones que han ocasionado a nivel local también pueden ser percibidos como una desvirtuación y una desritualización de la práctica maromera.

Bibliografía

Acosta, José (1962), *Historia natural y moral de las Indias*, México, FCE, (1ª edición 1940).

Bonfil, Guillermo, (2008), *México profundo*, México, Random House Mondadori, [1ª edición 1987].

Davallon, Jean (2014), "À propos des régimes de patrimonialisation: enjeux et questions". Conferencia magistral del coloquio *Patrimonialização e sustentabilidade do património: reflexão e prospectiva*, Lisboa, Université nouvelle de Lisbonne, 27-29 de noviembre de 2014.

Calzada, Hilda (2000), Maromeros y titiriteros en la Nueva España a finales de la época colonial, tesis de licenciatura dirigida por Ma. del Carmen Yuste, México, UNAM.

Duchet, Michèle, Daniel Defert; Frank Lestringant et al. (Groupe de recherche sur le monde des relations de voyages) (1987), *L'Amérique de Theodor de Bry*, París, CNRS.

4. Traducción propia

Fabre, Daniel y Annick Arnaud (2013), “Le patrimoine porté par l’émotion” en *Émotions patrimoniales*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme.

Heinich, Nathalie y Roberta Shapiro (coords) (2012), *De l’artification enquêtes sur le passage à l’art*, París, EHESS.

Pescayre, Charlotte (2010), *Tradition et modernité dans le cirque mexicain actuel*, tesis de maestría codirigida por Patrick Lesbre y Claudine Vassas, Université Toulouse II Le Mirail, IPEAT.

_______(2012), *Du rite au spectacle: transformations des pratiques acrobatiques mexicaines de l’époque préhispanique à nos jours*, tesis de maestría codirigida por Patrick Lesbre y Claudine Vassas, Université Toulouse II Le Mirail, IPEAT.

Ramos, Maya (2010), *Los artistas de la feria y de la calle: espectáculos marginales en la Nueva España (1519-1822)*, México, INBAL.

Revolledo, Julio (2004), *La fabulosa historia del circo en México*, México, CONACULTA, Escenología A.C.

Turgeon, Laurier (2003), *Patrimoines métissés, contextes coloniaux et postcoloniaux*, París, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, Les Presses de l’Université Laval.

UNESCO (2003), *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel inmatériel*, París, 17 de octubre de 2003. En línea: http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540f.pdf

Vázquez, Miguel Ángel (2012), “Antecedentes de los cirqueros en México: chocarreros, titiriteras, maromeros, prestidigitadores y otros prodigios” en *Fronteras circenses*, México, INBA, pp. 33-49.

Entrevistas

Entrevista con el grupo Maromeros Zapotecos, Santa Teresa Veracruz, abril de 2010.
Entrevista con Fidel Pacheco Cruz, Santa Teresa Veracruz, abril de 2010.

Entrevista con habitantes de Santa Teresa, Santa Teresa Veracruz, abril de 2010.

Estratos de roca, estratos de memoria. La construcción cultural del territorio Yumano

Everardo Garduño y
Vanessa Ruiz Ortega
everardo.garduno@uabc.edu.mx

Universidad Autónoma de Baja California

Introducción

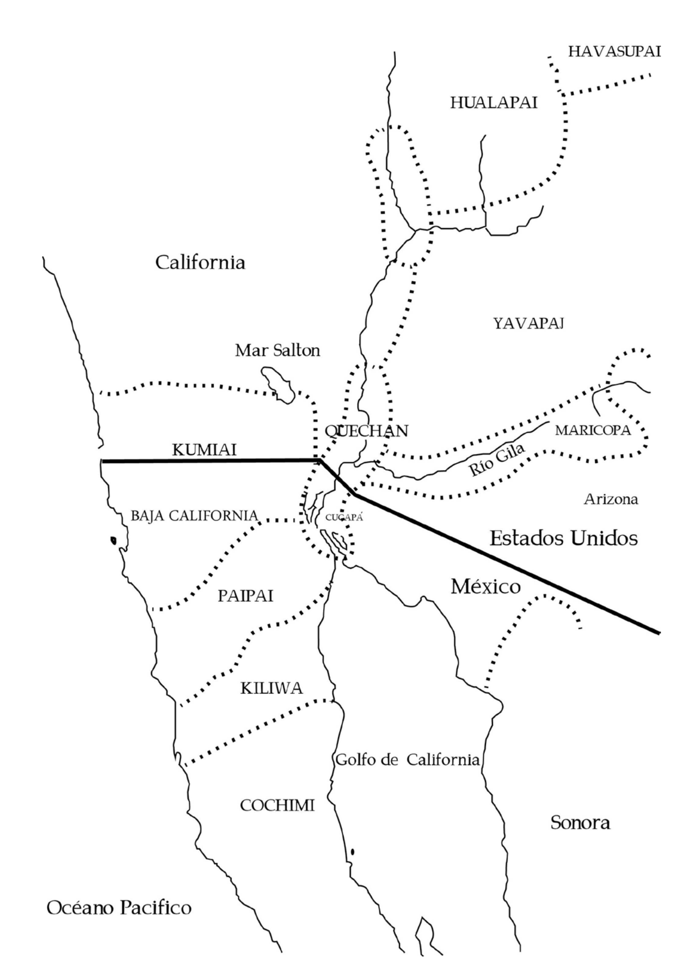
Simon Schama (1995:12) afirma que todo paisaje natural, incluso el más apartado e inaccesible de todos, es una construcción cultural. Para este autor, esto no consiste únicamente en intervenir o transformar el paisaje, sino sobre todo en representarlo. Como lo señala Schama, todo empieza con el simple hecho de nombrar e imaginar atributos particulares a elementos del entorno físico natural. En este proceso, afirma este autor, han jugado un papel importante fotógrafos, pintores y escritores.

En nuestra opinión, en este proceso han sido pioneras, sobre todo, las comunidades locales que, a través de diversas narrativas, representan simbólicamente distintos ámbitos de su territorio. Para Bonnemaison (2005), estas representaciones son una forma de ocupación simbólica del territorio que expresa una especie de apropiación afectiva sobre éste y, hace de él, un factor importante de la identidad, y en nuestra opinión, del patrimonio cultural de un grupo. El presente artículo presenta algunas de las representaciones simbólicas que los yumanos han elaborado sobre determinados lugares dentro y fuera de su actual territorio, y denuncia las amenazas que se vierten sobre ellos.

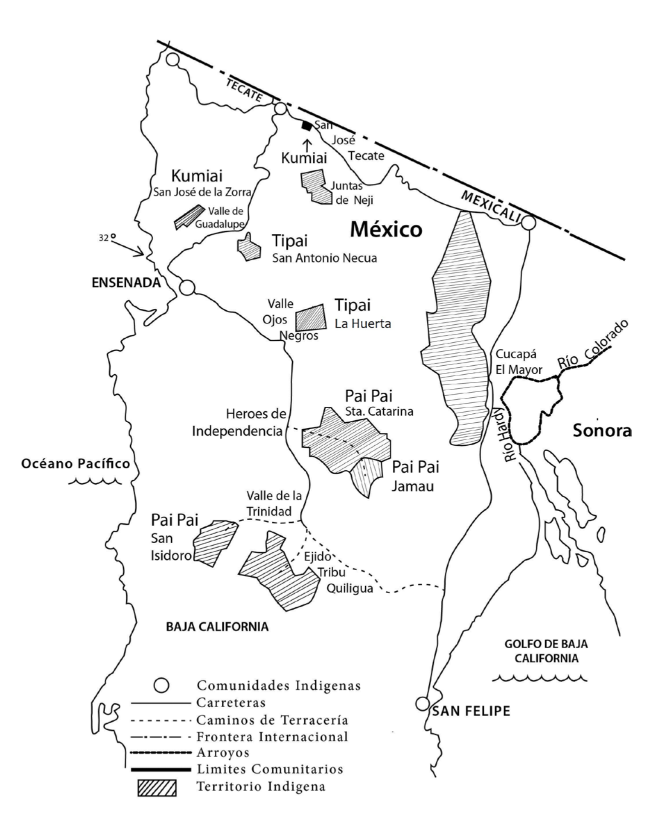
Los yumanos y su territorio

Los yumanos son un conjunto de 15 grupos originarios pertenecientes a la familia lingüística yumana-hokana, que históricamente ha habitado desde el Desierto Central de Baja California, México, hasta el suroeste de los Estados Unidos. En el lado mexicano de la frontera, los yumanos incluyen a los cucapá, kiliwa, pa ipai y kumiai, que actualmente viven en diez localidades diferentes bajo el régimen de propiedad ejidal o bienes comunales

En el pasado, sin embargo, los yumanos eran cazadores, recolectores y pescadores, que deambulaban prácticamente en todos los desiertos, valles, costas y montañas del norte peninsular (Álvarez, 1975; Meigs, 1939: 27). Evidencia de esto son los restos arqueológicos que han sido encontrados en todos estos lugares: puntas de proyectil, lascas, anzuelos, coas, metates y morteros, petroglifos y pictógrafos. Evidencia de la apropiación simbólica de estos espacios son las narrativas que dan cuenta de la significación cosmogónica, mitológica, ritual o histórica que los yumanos le dan a determinados elementos de los mismos espacios (Garduño, 2010).



Antigua distribución de los grupos yumanos en el suroeste de Estados Unidos y norte de Baja California.



Localización actual de comunidades yumanas en Baja California. Fuente: elaboración propia.

Las representaciones simbólicas del territorio yumano.

Entre los cucapá

Este es el único grupo yumano que habita en las márgenes y delta del Río Colorado, cuyo cauce recorre 140 kilómetros desde su ingreso a territorio mexicano hasta desembocar en el Golfo de California. En las inmediaciones de esta zona, los cucapá desarrollaron una agricultura estacional basada en el aprovechamiento de los desbordamientos anuales del río, la pesca y navegación ribereña, y la pesca en la zona del alto golfo de California.

En la actualidad, la mayor parte de este grupo habita en la comunidad de El Mayor Indígena Cucapá, localizada a las faldas de la montaña llamada *Wishpá*, también conocido como cerro de El Águila; a medio kilómetro de un importante ramal del Río Colorado, a 30 kilómetros del mar, y a 48 kilómetros de uno de los elementos más conspicuos de la geografía regional: el volcán de Cerro Prieto.

Los cucapá explican el origen de estos elementos de su territorio a través de una narrativa que tiene como protagonistas centrales a un monstruo llamado Jalktat y a un travieso niño cucapá. De acuerdo a Antonia Torres, informante nuestra, Jalktat era una especie de ballena con testículos gigantes que pasaba todo el día acostada. Uno de los testículos era de color rojo y el otro azul.

Un día, el niño travieso acompañado de un perro pinto, acudió a ver a *Jalktat*, y al verlo acostado sin hacer nada, disparó sendas flechas que reventaron sus testículos.



La Ventana Cucapá. Fotografía: Enrique Botello.

El agua del testículo rojo dio origen al Río Colorado, mientras que el testículo azul dio origen al Golfo de California. Al sentirse herido, Jalktat se despertó y persiguió al niño que escapaba con su perro. Para defenderse, el niño disparó al monstruo dos flechas que al no dar en el blanco quedaron como dos pequeños cerros puntiagudos que se pueden apreciar camino al mar.

Más adelante, al sentir que los alcanzaba el agua en la que venía nadando la monstruosa ballena, el niño le dio muerte a su perro para usarlo como dique. El perro es aquel cerro que ahora conocemos como Las Pintas. Finalmente, el niño encontró refugio con su tía, el cerro del Wishpá, quien para defenderlo sustrajo de su oído un poco de cerilla sólida, misma que arrojó fuertemente a la cabeza de aquel monstruo. Al dar en el blanco, ésta se separó del cuerpo y dio origen al Cerro Prieto. El resto de la ballena quedó también como una pequeña colina rumbo al mar (A. Torres, comunicación personal, 2013).

Cabe señalar que en esta misma zona existe una enorme roca con un agujero en medio, que no ha sido integrada a esta narrativa. Se trata de La Ventana que según Inocencia Sáenz, era un sitio para probar las habilidades cazadoras de los jóvenes, quienes tenían que atravesar una flecha por en medio de ella. Más aún, esta misma informante afirma que en la tradición oral de los cucapá, esta roca es la ventana a través de la cual sale el alma de los muertos hacia el más allá.

Entre los kiliwa

Este es el único grupo yumano que en la actualidad habita en la vertiente norte de la sierra de San Pedro Mártir, en las inmediaciones del Valle de la Trinidad. Su aislamiento con respecto al resto de los

grupos yumanos y su antigua vecindad con los extintos cochimí del Desierto Central, explican su singularidad cultural y lingüística.

Actualmente este grupo habita en la parte baja y norte de la sierra de San Pedro Mártir, en la comunidad de Arroyo de León o ejido Quiliguas. Al oeste de esta localidad se encuentran unos depósitos de agua termal conocidos como Los Pocitos; al norte una enorme montaña, *Uei Mijak* o cerro Rayado, notoria por las vetas de rocas blancas que lo atraviesan en diagonal; y al sur, los picos más altos de Baja California, pertenecientes a la citada sierra, hoy transformada en Parque Nacional.

En la tradición oral de los kiliwa, el Uei Mijak es el cuerpo extendido de un gigante cuyas vetas de piedra blanca son sus huesos. La cabeza de este gigante, sin embargo, se encuentra separada del cuerpo y se corresponde con Los Pocitos (J. Ochurte, comunicación personal, 2014).

Pese a que entre los kiliwas no se pudo obtener la historia completa que explicara esta separación, resultó interesante observar la similitud de esta representación con la narrativa cucapá sobre el cerro Prieto.

Por su parte, en la cosmovisión kiliwa, la sierra de San Pedro Mártir fue construida para sostener el cielo. Así lo confirma Peveril Meigs en 1939, a través de información provista por Emiliano Uchurte. He aquí una traducción libre y sintética del hecho:

> "Matipá [una deidad kiliwa] hizo cuatro montañas en los espacios que dividían los cuatro mares y les puso los nombres de los cuatro hechiceros montañeses. Luego decidió desollarse para hacer el cielo con su piel. Para sostenerlo, Matipá colocó sobre cada montaña a un borrego cimarrón, cuyos cuernos eran de distinto color. Después puso sobre ellos su piel y para levantarla, un topo cavó un túnel debajo de ella y la empujó hacia arriba. Para evitar que la piel se viniera abajo, Matipá hizo una cordillera con la tierra sustraída por el topo al hacer el túnel y de ella sujetó el cielo" (pp. 63, 65).

Otros sitios de relevancia simbólica para los kiliwa son dos piedras localizadas, una en la parte alta de su territorio, otra en la parte baja. Ambas son consideradas piedras hechiceras que pueden producir algún tipo de daño a quienes pasan a su vera, si no se les ofrenda algo. En el caso de la primera, basta con arrancar un puñado de ramas de algún árbol cercano y arrojárselas. En el segundo, la ofrenda puede ser un recipiente con agua, una veladora, algún muñeco o incluso un bote de cerveza.

Entre los pa ipai

Vecino hacia el norte de los kiliwa, este grupo se extendió desde el Valle de la Trinidad hasta las inmediaciones de la parte media y sur de la Sierra de Juárez. Durante el invierno los pa ipai se desplazaban hacia la vertiente oriental y baja de esta sierra, para pasar el invierno en el desierto cercano al valle de Mexicali; durante el verano, descendían por la vertiente occidental para pescar en las playas del Océano Pacífico. En el siglo XX, los pa ipai se asentaron en tres localidades: San Isidoro, en el Valle de la Trinidad; Santa Catarina, al norte; y más al norte Jamao. De estas tres localidades solo queda Santa Catarina. El primero fue deshabitado por el grupo que migró hacia la colonia mestiza Lázaro Cárdenas, y el tercero fue adjudicado arbitrariamente a ejidatarios mestizos que no dieron cabida en su ejido a los indígenas (Álvarez, 1990).

Santa Catarina se encuentra surcado por *Jaktbjol*, un arroyo formado por el agua que emana de un aguaje y que cae sobre un lecho de rocas enormes, lisas y redondas, produciendo un permanente sonido que explica el significado de su nombre: *agua que cae con ruido*. Alrededor de esta comunidad



Cumbre El Picacho del Diablo en la Sierra de San Pedro Mártir. El punto de mayor altitud en toda la península de Baja California. Fotografía: Enrique Botello.

se encuentran cuatro cerros, dos de cuales destacan por sus propiedades animistas: el *Uijajumbruip* y el *Uijamichmimp*. A decir de nuestras informantes, Anacleta y Adelaida Albañez, el Uijajumbruip o Cerro Sabio produce un estruendoso ruido cuando se aproxima una lluvia de verano; cuando se aproxima gente extraña (como los gringos que acuden a comprarles ollas de barro), y cuando una persona mayor va a morir. Por su parte, El Uijamichmimp o cerro Los Gusanos, requería de una atención similar a la de las piedras hechiceras de los kiliwa. Cuando los pa ipai sabían que tenían que pasar cerca de él, ayunaban, sahumaban lo que llevaran, como escopetas o artefactos de caza, y le pedían permiso levantando los brazos hacia donde sale el sol, y luego hacia donde se mete. De no hacerlo así se exponían a que les cayera una lluvia de gusanos proveniente del cerro, mismos que provocaban escoriaciones en su cuerpo o un incurable cáncer.

Otros sitios relevantes para los pa ipai son las piedras de los Tres Brujos y el propio arroyo Jaktbjol. Las piedras de Los Tres Brujos se encuentran, cada una de ellas, en diferentes lugares en el trayecto del poblado de Santa Catarina hacia el Valle de la Trinidad. La narrativa pa ipai establece que las dos piedras localizadas al Oeste de la carretera son una pareja de brujos malignos que tenían una hija —la roca localizada al Este-, que se rehusó a seguir sus prácticas y los abandonó. Cuando se percataron de su ausencia la siguieron por entre las montañas, en medio de la lluvia, la nieve y el viento que ayudaban a la hija a escapar. Al verla a lo lejos, el padre le disparó una flecha que dio en su pantorrilla. Al sentirse herida, se introdujo en un aguaje y se dejó llevar por la corriente subterránea hacia el mar, en donde

surgió convertida en una mujer muy bella. Los padres desconsolados y la hija a salvo, se convirtieron en piedra, y ahora se les puede observar a los tres, cada vez que uno transita por la citada carretera (D. Albañez y A. Cañedo, comunicación personal, 2013).

Jaktbjol, por su parte, es escenario de la narrativa de *Jalkutat*; mítico monstruo similar al temible Jalktat de los cucapá. La historia dice que Jalkutat molía en un gigante mortero a quien se acercara a beber agua de Jaktbjol y se lo devoraba; después, reposaba en un sillón de piedra al lado del arroyo. Un día, en ese lugar Jalkutat fue sorprendido por un indio, quién le disparó hacia el corazón. El monstruo herido lanzó su bocanada de fuego hacia todas direcciones, tratando de encontrar a su victimario. El indio entonces se despojó de todas las prendas que lo vestían y las arrojó al fuego. Así, Jalkutat murió pensando que había dado muerte al indio, quien siguió viviendo con otra indumentaria (A. Albañez, comunicación personal, 2013). En Jaktbjol aún pueden observarse tanto el enorme mortero con las paredes rojizas, por la supuesta sangre de sus víctimas, como el sillón de Jalkutat, y las piedras ennegrecidas por el fuego del temible monstruo.

Los kumiai

Sin duda, el grupo con mayor número de localidades y, por lo tanto, el más disperso es el kumiai. El territorio tradicional de este grupo se extendía antiguamente desde la costa del Océano Pacífico hasta las márgenes occidentales del Río Colorado, y desde el sur del estado de California, en los Estados Unidos, hasta la parte media de la Sierra de Juárez, al sur de Ensenada, México.

Dada esta extensa territorialidad de los kumiai, este fue el único que además de pescar en el Océano Pacífico, pescaba en el Río Colorado y practicaba la agricultura como los cucapá, en las márgenes del mismo. En la actualidad, este grupo habita las localidades de Juntas de Nejí y Peña Blanca en el municipio fronterizo de Tecate; San Antonio Nécua y San José de la Zorra, al sur y noroeste –respectivamente-, del Valle de Guadalupe, municipio de Ensenada; y La Huerta, al sur de la ciudad de este mismo nombre, y norte de la Sierra de Juárez.

Debido a esta multilocalidad, los lugares de relevancia simbólica kumiai son muchos.Algunos de estos son: 1. Las piedras que son referencia de la antigua existencia de *Maijaiowit*, una mítica víbora que albergaba en su vientre todo el conocimiento tradicional de los kumiai y que tras de haberla hecho estallar, lo desparramó junto con los linajes de este grupo a lo largo del extenso territorio que hoy ocupan; 2. El conjunto de piedras conocido como el *Wiyipá* o Piedra Macho del cañón de El Álamo y las Piedras Macho y Hembra de San Antonio Nécua, que junto con *Nejí* —la mujer hecha piedra—, localizada en lo alto de un cerro de la comunidad kumiai del mismo nombre, representan a personas convertidas en piedra después de un diluvio que acabó con el mundo; 3. Los aguajes de La Huerta y Peña Blanca en donde vivían, respectivamente, una mujer de blanco y unos pequeños duendes traviesos pero inofensivos; o esos otros aguajes –los encantados- como los de Nejí y Nécua, que protegen a los indígenas de las incursiones agresivas de los no indígenas.

Por último, 4. La montaña de El Cuchumá en Tecate, en donde los kumiai practicaban ritos de iniciación y en cuyo contexto los chamanes volaban hasta al cerro de El Centinela en Mexicali; la Peña Blanca, que fue habitada también por Maijaiowit, y el cerro del Vateque, que ubicado en el valle



La Piedra Bruja. Fotografía: Enrique Botello.

de Las Palmas, representa al cuerpo de un indio que yace extendido, después de haber sido muerto por el Cuchumá, al disputarle el amor de Peña Blanca.

Todos estos son lugares de relevancia simbólica para los yumanos y confirman lo que Schama (1995: 7) afirma en el sentido de que todo escenario geográfico no sólo se construye con capas de rocas, sino y sobre todo, con diferentes estratos de memoria. Y es precisamente sobre estos estratos de memoria -la ocupación simbólica del territorio yumano-, que la apropiación afectiva y la identidad de estos grupos se construye. Estos sitios bien podrían ser considerados patrimonio cultural de Baja California. Pese a ello, sobre estos se vierten una serie de amenazas.

Las amenazas sobre los lugares de relevancia simbólica.

Ciertamente la transformación de la territorialidad yumana dio inicio con el periodo misional durante el siglo XVIII y se vio continuado durante el siglo XIX con la irrupción de ranchos ganaderos, centros mineros y agrícolas a lo largo de todo su territorio. Sin embargo, no fue sino hasta el siglo XX que la Reforma Agraria trajo consigo la adjudicación de tierras indígenas a ejidatarios o propietarios privados no indígenas. Esto tuvo como consecuencia que muchos de los lugares de relevancia simbólica para los yumanos, quedaran fuera de su territorio actual, dejándolas a merced de diversas amenazas. Estas amenazas son, el deterioro natural, la ignorancia, la indolencia, o el vandalismo premeditado.



La Piedra Víbora o Maijaiowit. Fotografía, Enrique Botello.

Es innegable que los factores naturales como la lluvia, las ventiscas, la nieve y los cambios radicales de temperatura han acabado con gran parte de estos lugares. Pero también es innegable que algunos de estos sitios, como los cementerios ubicados en La Zorra o en el cañón de El Burro, han desaparecido porque los propietarios de las tierras en donde se encuentran éstos, han abierto cultivos o tierras de agostadero sobre ellos, ignorando su valor histórico. Incluso, existen casos como el mismo Vallecitos, reconocido sitio de relevancia arqueológica, que hace algunos años se encontraba cubierto por el *grafiti* de los visitantes.

Más aún, el caso más reprobable lo representan aquellos sitios destruidos intencionalmente, con el propósito de eliminar toda evidencia de la antigua presencia de poblaciones indígenas en el ahora territorio mestizo. Esto bajo el temor de un posible conflicto derivado de un futuro reclamo de restitución por parte de los indígenas. Dos casos son *Jamatai* y Cañón de Manteca, ubicados respectivamente en tierras particulares y ejidales, y en donde existían dos cementerios indígenas. En ambos casos, nuestros informantes nos hablaron sobre su relevancia, al encontrarse en el corazón de dos antiguos núcleos de irradiación de la cultura kumiai. Al llegar allí, sin embargo, nos percatamos, ante el asombro de nuestros guías, que dichos cementerios ya no existían. En el primero, era evidente que el lugar había sido destruido con maquinaria para eliminar lo que Don Bernabé Meza llamó "los títulos de propiedad de los kumiai sobre estas tierras". En el segundo, quedaban aún algunas veladoras y tumbas abiertas en un pequeño espacio de tierra que Doña Josefina Meza observaba con suma tristeza, diciendo una y otra vez, "pero si sólo les pedimos que

respetaran estos cachitos de tierra; que se quedaran con todo, pero que respetaran esto, pero no, les valió…" (Garduño 2010).

Conclusión

Giménez y Heáu (2007: 11) afirman que el territorio es el espacio ocupado por un grupo social con el propósito de satisfacer sus necesidades, la cuales no solo son de subsistencia sino también simbólicas. En el desarrollo de las prácticas cotidianas para ver satisfechos estos dos tipos de necesidades, los grupos establecen una relación afectiva, incluso amorosa, con ese entorno físico. Cuando esto sucede, el territorio se instituye como un factor de identidad.

En nuestra opinión, cuando ese territorio es transformado, destruido o despojado, se impactan los estratos de memoria que hacen que las rocas, montañas o aguajes, lugares de relevancia simbólica, patrimonio cultural que es fuente importante de la identidad de un grupo, de una región, también se afecten.

Bibliografía

Álvarez, Anita (1975), *Los primeros pobladores de Baja California*. Mexicali, Gobierno del Estado de Baja California.

Alvarez, Robert (1990), *The Pai-pai of Jamau: A Lost Case for Constitutional Reform, Cultural Survival Quarterly* 14(4): 31-35.

Bonnemaison, Jöel (2005). *Culture and space. Conceveing a New Cultural Geography*. London, I.B. Tauris.

Garduño, Everardo (1995), *En donde se mete el sol. Historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*. Ciudad de México: Conaculta

______(2010) *De sitios sagrados a lugares con historia. La geografía simbólica del pueblo kumiai*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblo Indígenas. Ensenada, Informe de investigación inédito.

______(2016), *En donde sale el sol. Decadencia y revitalización de la cultura yumana en Baja California*. CIC-Museo, UABC, Informe de investigación inédito.

Giménez, G. y Gendrau, M. (2005) "Paisaje, cultura y apego socioterritorial en la región central de México" en *Teoría y análisis de la cultura*. Volumen I; pp. 429-450.

Giménez, G. y Heáu, C. (2007), "El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad", en *Culturales V*, 3, pp. 7-42.

Meigs, Peveril (1939), *The Kiliwa Indians of Lower California*. Berkeley: University of California Press.

Schama, Simon (1995), *Landscape and memory*. New York, A.A. Knopf.

Informantes

Adelaida Albañez, informante pa ipai en Ej. Héroes de la Independencia. Entrevista videograbada en 2014.

Amalia Cañedo, informante pa ipai en Santa Catarina. Entrevista videograbada en 2014.

Anacleta Albañez, informante pa ipai en Santa Catarina. Entrevista videograbada en 2013.

Andrés Vega, informante kumiai de San José de la Zorra. Comunicación Personal. Entrevista videograbada en 1995.

Antonia Torres, informante cucapá en El Mayor Cucapah. Entrevista audiograbada en 2013.

Delfina Albañez, informante pa ipai en Ej. Héroes de la Independencia. Entrevista videograbada en 2013.

Dolores Salgado, informante pa ipai de Jamau. Comunicación Personal. Entrevista videograbada en 1995.

Inocencia González, informante cucapá en El Mayor Cucapah. Entrevista videograbada en 2014.

José Ochurte, informante kiliwa en Valle de la Trinidad. Entrevista videograbada en 2014.

Juan Aguiar, informante tipai de La Huerta. Comunicación Personal. Entrevista videograbada en 1995.

Juan Albañez, informante pa ipai de Santa Catarina. Comunicación Personal. Entrevista videograbada en 1995.

Miguel Torres, informante mestizo de Arroyo de León. Comunicación Personal. Entrevista videograbada en 1995.

Onésimo González, informante cucapá de El Mayor Cucapah. Comunicación Personal. Entrevista videograbada en 1995.

Patrimonio cultural y desarrollo comunitario. Desafíos para la gestión cultural

Ixel Hernández León
UAM Iztapalapa
ixelh@@hotmail.com

Federico Gerardo Zúñiga Bravo
INALI
elfos_tolkien@yahoo.com.mx

Cultura y Desarrollo

En los últimos diez años, la cultura ha cobrado auge como uno de los pilares para el desarrollo, como se ha hecho evidente en los planes, programas y proyectos que son impulsados por instancias internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) o la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), quienes establecen que la cultura no es un instrumento del progreso material, *es el fin y el objetivo del desarrollo*, entendido en el sentido de realización de la existencia humana en todas sus formas y en toda su plenitud (UNESCO, 1996:32).

A partir de la notable expansión de la cultura[1] hacia diversos ámbitos como el político y económico (Yúdice, 2002), en épocas recientes también es considerada como un bien, un recurso administrable y un medio para incrementar los ingresos económicos, sobre todo en comunidades locales, lo que ha resultado en la adquisición de nuevos sentidos, usos y la resignificación simbólica de diversos elementos culturales.

Asimismo, desde finales del siglo pasado. la cultura adquiere mayor relevancia en la definición de políticas públicas en el contexto del desarrollo. Hasta hace unas décadas, se consideraba el desarrollo como un proceso de crecimiento económico impulsado por la expansión rápida y sostenida de la producción, la productividad y el ingreso per cápita. En la actualidad para algunos sectores, sobre todo los que definen presupuestos y toman decisiones, se sostiene la noción de que el desarrollo está estrictamente relacionado con el ámbito monetario pero que la única posibilidad de constatarlo es a través del progreso económico de los grupos sociales que lo ejecutan.

Es decir, la cultura se ha convertido en un sector importante de la economía, en factor de crecimiento económico y en pretexto para la especulación y el negocio. Por eso tiende a perder cada vez más su aura de gratuidad, su especulación y su especificidad como operador de identidad social, de comunicación y de percepción del mundo, para convertirse en mercancía sometida en gran parte a la ley de maximización de beneficios (Giménez, 2005:37).

1. Si se considera la diversidad de definiciones dadas por la Antropología sobre la noción de cultura, en este caso retomo la propuesta de Bonfil Batalla (2004), para quien la cultura "es el conjunto de símbolos, valores, actitudes, habilidades, conocimientos, significados, formas de comunicación y organización sociales y bienes materiales que hacen posible la vida de una sociedad determinada y le permiten reproducirse como tal, de una generación a las siguientes" (Bonfil, 2004: 118).

Esto, en gran medida, a semejanza de las formas en que los Estados han interpretado la propuesta de que la cultura es el cuarto pilar del desarrollo, aprovechándose de estos discursos para destacar el valor que brinda la cultura, considerándola como un bien con varias posibilidades de explotación comercial.

Cultura y Patrimonio

Entre los métodos frecuentemente utilizados para incrementar el valor económico de la cultura por parte del Estado, se encuentran los procesos de legitimación de expresiones culturales o de inmuebles con valor histórico, artístico o cultural, que se concretan mediante declaratorias y/o distinciones de patrimonio cultural *local* (la reciente declaratoria de la alegría de Tulyehualco como patrimonio inmaterial de la Ciudad de México); *regional* (como es el caso del Huapango y el son huasteco en San Luis Potosí y Querétaro, estados que integran la región cultural huasteca, compartida también con Veracruz, Hidalgo, Tamaulipas y Puebla); *nacional* (como el Programa Pueblos Mágicos que considera 111 lugares con esta distinción a nivel nacional) e *internacional* (como los ocho elementos incluidos en las Listas Representativas del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, o los 34 lugares considerados Patrimonio de la Humanidad, entre los que hay ciudades, espacios naturales, ruinas arqueológicas, entre otros).

Estos procesos de legitimación y puesta en valor del patrimonio (patrimonialización) son aprovechadas, casi en su totalidad, para la promoción y oferta del turismo cultural, de aventura o alternativo por medio, sobre todo, de sólidas industrias culturales para la promoción turística.

Esta tendencia cada vez más frecuente a la patrimonialización de expresiones y bienes culturales es fuertemente arropada por diversos documentos que justifican estos procesos que, en muchos casos, hacen necesario adherirse públicamente a través de la ratificación o suscripción de estos discursos, como es el caso de la Agenda 21 de la cultura generado por la Comisión de Cultura de la Asociación Mundial de Ciudades y Gobiernos Locales Unidos (CGLU), generada en 2004, o la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, de 2003, o la Convención para la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales proclamada en 2005, ambas por la UNESCO, donde se enuncia la importancia de la cultura y sus aportes para el progreso de la sociedad, por la vía del desarrollo sostenible, y también como un medio para promover el diálogo intercultural.

Es importante señalar que estas grandes instituciones (o aparatos), generalmente centralizadas y económicamente poderosas, no buscan la uniformidad cultural sino la administración y organización de las diferencias, mediante operaciones como la hegemonización, la jerarquización, la marginalización y la exclusión de determinadas manifestaciones culturales (Giménez, 2005: 72-73), politizando con ello a la cultura y desplegando el concepto en una gama de territorios de poder (Wright, 1998: 128).

Es decir, se ratifica a la cultura como el cuarto pilar del desarrollo sostenible, aunque la relación entre ambos aspectos, cultura y desarrollo sostenible, todavía es ambigua, ya que la cultura se ha visto como un componente marginal del desarrollo sostenible (*Agenda 21 de la cultura*, 2009:5).

Estos instrumentos internacionales han definido el diseño de las políticas que, de forma paulatina, se han ido incorporando a nivel mundial, en función de que se considera:

> El nuevo modelo de política cultural que la UNESCO está conformando dará respuesta, por lo tanto, a los retos del desarrollo sostenible y paz a través de un doble enfoque: primero, desarrollar el sector cultural de por sí (es decir, patrimonio, creatividad, industrias culturales, actividades artesanales, turismo cultural), concretamente dando respuesta a las necesidades de legislación, formación en gestión cultural, mediación y gestión de los recursos culturales; y segundo, garantizar que la cultura ocupe su legítimo lugar en todas las políticas de desarrollo, especialmente las relacionadas con la educación, la ciencia, la comunicación, el medio ambiente y la cohesión social (Agenda 21 de la cultura, 2009:6).

Actores sociales y desarrollo

Aunque en estos documentos se establece la pertinencia de ejecutar acciones de desarrollo, los grandes ausentes en muchos de los discursos son las comunidades que ejecutan o significan mucho de lo que ahora se reconoce como patrimonio. La UNESCO a través de las Convenciones de 2003 y 2005 reitera en su texto la importancia de la participación de la comunidad, sin embargo, existe mucha ambigüedad sobre las formas en que deben involucrarse, circunstancia que es aprovechada por el Estado o algunas instituciones, para interpretar y llevar a cabo esta consideración de la participación comunitaria como sea más conveniente a intereses que no necesariamente son de interés de los habitantes o integrantes de dichas comunidades. En este sentido, resulta paradójico pensar el desarrollo cultural como un objetivo claro y realizable cuando los sujetos a los que está dirigido están notablemente ausentes.

Ante este escenario ¿de qué forma pueden vincularse políticas culturales de desarrollo que sean efectivas para las comunidades a las que se dirigen? Ante el planteamiento de la efectividad o posibilidad del desarrollo cultural por la vía de la patrimonialización, es oportuno hacer varias consideraciones, entre ellas las siguientes:

> [...] la problemática del desarrollo humano con sus múltiples contradicciones para construir herramientas más adecuadas que permitan poner en marcha proyectos de desarrollo local. Y afirmar en consecuencia las decisiones culturales autónomas para entablar un diálogo intercultural justo y maduro con la región, la nación, el continente y los procesos de globalización que hoy impactan y atraviesan de manera agravada las más diversas cotidianidades. El desarrollo sólo es posible si se tiene como punto de partida, marco y punto de llegada la identidad cultural de la comunidad. Y hablo de una comunidad concreta: los procesos de desarrollo local implican la afirmación de la diferencia en lo global; la diferencia generada en cada proceso histórico, donde el componente identitario juega un papel activo, dinamizador: no la diferencia impuesta desde afuera. Resulta obvio que este proceso se da generalmente en un territorio, al que se concibe como una práctica cultural y una construcción histórica, además del indispensable componente geográfico. (Olmos 2008: 18).

Además, se deben considerar los roles de poder que entran en juego, cuyos impactos se reflejan directamente en los procesos de significación de los elementos culturales. También, al hablar de la instrumentalización de la cultura a partir del posicionamiento de ciertos actores en las relaciones sociales y procesos de dominación, de quienes, de forma diversa, usan los recursos económicos e institucionales que tienen disponibles para intentar hacer que su definición se imponga sobre los otros.

En este sentido, el patrimonio cultural adquiere importancia como uno de los elementos de la cultura que permiten el desarrollo a partir de su injerencia para visibilizar la diversidad cultural, e incidir en el desarrollo económico por medio de la oferta de bienes culturales que cuentan con el reconocimiento de patrimonio de la humanidad. Como señala Frigolé (2014):

> El concepto de patrimonio ni incluye ni excluye la mercantilización, como tampoco incluye ni excluye la conservación. Las ideas de mercado y de conservación no son inherentes al concepto general de patrimonio. Las asociaciones de patrimonio con mercado o políticas de conservación provienen de la economía política, dependen de políticas específicas. [...] El concepto patrimonio, un modelo general del capitalismo avanzado, difunde una concepción de la realidad. [...] En teoría, las realidades con atributos de autenticidad son patrimonializables, pero en la práctica ello depende de políticas económicas específicas (Frigolé, 2012: 40).

En consecuencia, el patrimonio cultural (material e inmaterial) atraviesa por una serie de transformaciones y resignificaciones, resultado de su puesta en valor en diversos contextos y por la intervención de diferentes actores (Estado, instituciones culturales, sociedad civil, comunidades portadoras de la tradición, movimientos sociales, empresas culturales y de capital global, entre otros), donde cada uno es pieza clave en el diseño de políticas públicas, planes de salvaguarda, proyectos culturales y artísticos, mediante la aplicación de estrategias adecuadas de gestión que contribuyan a la transmisión, protección y conservación del patrimonio.

Patrimonio y Gestión Cultural

Consideremos también que "[...] el desarrollo sostenible no significa sólo el desarrollo económico sostenible del pueblo de que se trate: tiene que ver también con la búsqueda simultánea de los objetivos interrelacionados de bienestar económico, calidad ambiental y equidad social.

Es decir, con un acto de equilibrio, difícil de lograr, en la lucha por un futuro mejor [...] se insta a los Estados al fomento de un turismo sostenible y a la no comercialización" (Lacarrieu, 2015:8). Sin embargo, en la práctica, es frecuente encontrar planes de promoción turística con fuertes inversiones de recursos en infraestructura, con la idealización de que el turismo dejará importantes derramas económicas que permitirán comenzar o, en el mejor de los casos, hacer evidente los procesos de desarrollo.

El complejo vínculo que se establece entre patrimonio y turismo, además, es intervenido por otros factores, por ejemplo, poner en valor el patrimonio implica de forma inevitable que las comunidades sean despojadas de expresiones culturales cuya importancia simbólica es determinante como elemento de identidad y, al mismo tiempo, de distinción para convertirse en mercancías, bienes y servicios culturales donde se generan beneficios económicos, aunque estos no sean distribuidos equitativamente entre los portadores.

Por otro lado, dar valor al patrimonio implica generar eficaces y eficientes estrategias de gestión para que sean las comunidades las que se encarguen de establecer lo que se puede ofertar considerando, en la medida de lo posible, que los impactos sean lo menos negativos para la comunidad respecto al valor simbólico de las manifestaciones que se plantea establecer como bienes culturales para el consumo turístico.

Considerar que la gestión cultural puede ser una herramienta de las comunidades para concretar el desarrollo no es fortuito,

sobre todo si se tiene en cuenta la creciente profesionalización de los gestores culturales. Esta disciplina, que aún se encuentra en construcción, cada vez está adquiriendo mayores planteamientos teórico-metodológicos que contribuyen a tener diversas perspectivas sobre las estrategias que son más adecuadas para llevar a cabo los proyectos de salvaguarda o de conservación del patrimonio cultural comunitario.

En este sentido, el gestor cultural es uno de los principales facilitadores para el diseño de proyectos que puedan tener impactos positivos en el corto, mediano y largo plazo. Además, por su naturaleza operativa, la gestión cultural es una disciplina que tiene un amplio espectro de intervención, pues frecuentemente se trabaja con grupos o comunidades con intereses diversos en contextos geográficos o socioculturales determinados.

Es importante destacar la participación de los actores locales en los procesos de gestión del patrimonio, sobre todo cuando se trata del inmaterial, con fines de desarrollo comunitario. Para lograr la colaboración de los diversos actores sociales es preciso contar con diversas estrategias para fomentar la participación de los actores sociales locales, así como lograr establecer acercamientos entre diferentes grupos.

Al referirnos a las comunidades es frecuente suponer que se trata de grupos sociales homogéneos con intereses en común, sin embargo, la complejidad de todos los grupos sociales también está de manifiesto en todas las comunidades que significan, recrean o habitan los patrimonios, existen diversas posturas ideológicas, políticas, culturales, económicas y religiosas. Estos factores suelen interferir en la toma de decisiones respecto al uso (turístico, simbólico, de salvaguardia o conservación) que se debe brindar a la expresión o bien cultural cuando ya ha sido declarado patrimonio cultural por alguna instancia del Estado.

Entre los retos principales que debe considerar un gestor para llevar a cabo proyectos que puedan detonar el tan mencionado desarrollo, es preciso considerar que debe procurar el acercamiento, negociación y diálogo entre los actores que se ven involucrados en diferentes formas para mantener el bien o la expresión cultural con su importancia simbólica, lo que mantendrá su estatus patrimonial. Respecto a la concreción de conservar es fundamental contar con la participación y representación de tres sectores: instituciones, academia y comunidad y, de ser posible, de la iniciativa privada o la sociedad civil organizada.

Además, es fundamental tener en cuenta que los proyectos comunitarios de desarrollo necesariamente deben plantearse en fases y, tanto el diseño como las estrategias de gestión, tienen que considerar que no todas las actividades deben realizarse simultáneamente, y tampoco lo resultados podrán ser evidentes en el corto plazo, por lo menos, los que se muestren como indicadores de los efectos que puedan medirse en relación a los objetivos, pues al ser procesos, su temporalidad no siempre se determina mensualmente.

Aunado esto, la naturaleza dinámica de los patrimonios vivos genera la incorporación y desincorporación de elementos simbólicos que deben ser legitimados por las comunidades, y los gestores, en estos procesos, deberán ser mediadores con un rol protagónico en la toma de decisiones.

Conclusión

La tendencia desarrollista ha contribuido a consolidar la gestión cultural como práctica profesional, pues la gestión de los proyectos culturales también es un espacio y un proceso de negociación de sentidos e imaginarios de los actores involucrados (Chaves, 2004:14). Por ello, debe ser considerada como un conjunto de procesos y estrategias que se determinan en contextos específicos, y que pueden contribuir en los procesos de desarrollo comunitarios a través de la gestión del patrimonio cultural en sus diversas posibilidades.

Puesto que cada expresión o bien cultural (material e inmaterial) tiene características que lo hacen único y, en consecuencia, deben poder diseñarse a partir de ubicar las problemáticas locales, considerando la opinión de la comunidad y, en la medida de lo posible, cubrir las prioridades resaltadas por los diversos actores sociales, vinculándose con otras disciplinas e instituciones.

Además, es importante considerar que en la creciente profesionalización de la gestión cultural se ha generado consenso en relación a que la función de la gestión y del gestor en sí mismo, no es exclusivamente la administración de recursos financieros, humanos o materiales, puesto que también considera la realización de diagnósticos, el diseño de proyectos o acciones, la coordinación y seguimiento de la instrumentación de las fases en que se desarrollen dichos proyectos, incluso la evaluación y sistematización de estas estrategias y el desarrollo de los proyectos.

A partir de estas consideraciones, los retos de la gestión cultural para contribuir a la concreción de políticas culturas relacionadas con el desarrollo comunitario podrían realizarse no sólo teniendo en cuenta los planes de turismo, sino que también pueden implementarse acciones de revitalización o conservación, de registro y documentación, o bien acciones conjuntas donde una parte del patrimonio cultural comunitario, esté o no legitimado o reconocido por alguna institución, pueda ser ofertado al turismo a través de estrategias que sean lo menos depredadoras o invasivas y, que en el mejor de los casos, sea una realidad que los impactos económicos que genera el turismo, sean para los portadores.

Bibliografía

Agenda 21 para la Cultura. *Cultura y desarrollo sostenible: ejemplos de innovación institucional y propuesta de un nuevo modelo de política cultural*, Resumen ejecutivo. Barcelona, 2009.

Bonfil, G. (2004). “Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados” en *Pensar nuestra cultura*, México, CONACULTA-DGCPI.

Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura unesco. París, 2003.

Convención sobre la protección y promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura unesco. París, 2005.

Chaves Z., P. (2004), *La Intervención Cultural como Proceso. Planeación y Evaluación de Proyectos Culturales desde la Acción Comunicativa*, México, CONACULTA.

Frigolé, J. (2014). “Retóricas de la autenticidad en el capitalismo avanzado”, en ÉNDOXA: Serie Filosóficas, No. 33, Madrid, UNED, pp. 37-60.

Giménez, G. (2005), *Teoría y análisis de la cultura*, Vol. I, Colección Intersecciones, México, CONACULTA-ICOCULT.

Lacarrieu, M. (2015). “Transversalidad e interfaces del Patrimonio Inmaterial. Desafíos contemporáneos de la gestión del PCI”, en Formación para la Gestión del Patrimonio Cultural Inmaterial en el ámbito de la COOP SUR, Curso libre a distancia. CRESPIAL-Centro Lucio Costa, IPHAN-Brasil.

Olmos, H. A., *Gestión cultural y desarrollo: claves del desarrollo* (2008). Agencia Española de Cooperación Internacional para el desarrollo, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación. Madrid.

Wright, S. (1998). “La politización de la cultura”, en *Anthropology Today*, Vol. 14, No. 1, febrero.

Yúdice, G. (2002), *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Barcelona, Gedisa.

SECCIÓN DOCUMENTAL

Encuesta sobre la práctica profesional y las condiciones de trabajo de los antropólogos en México.

Síntesis de resultados

Carmen Bueno
María Antonieta Gallart
Roberto Melville[1]
y Rubén Regalado

Octubre de 2016

1. Socios del CEAS e integrantes de la Comisión Intergeneracional sobre el Ejercicio de la Profesión de la Antropología. R Melville es el responsable principal de la redacción de esta síntesis. Agradecemos las colaboraciones de los demás integrantes de la CIEPA: Paulina del Moral, Eduardo González, Patricia Legarreta, Alejandra Paola Letona, José Luis Lezama, Dahil Melgar, Rebeca Orozco, y Luis Reygadas, quienes no aceptaron firmar este informe y no necesariamente comparten el contenido de esta síntesis de resultados.

El Consejo Directivo del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. (CEAS) presenta a la comunidad antropológica de México una síntesis de los resultados de la encuesta que se realizó sobre la práctica profesional y las condiciones de trabajo de los antropólogos y que fue propuesta, planeada, diseñada y operada por la Comisión Intergeneracional sobre el Ejercicio Profesional de la Antropología (CIEPA), nombrada en la Asamblea General de Socios del Colegio en diciembre de 2014.

Esta síntesis de resultados es un primer ejercicio de análisis de la información otorgada gentilmente por 615 personas que respondieron la encuesta en línea y que permiten conocer datos sobre las trayectorias y sobre algunas de las condiciones del ejercicio profesional de los antropólogos en la actualidad. La visión general que nos presenta es de suyo interesante porque muestra a distintas generaciones de antropólogos interactuando en el ámbito profesional, con condiciones diversas, al tiempo que enmarca el enorme dinamismo de los programas de formación de antropólogos en México. Agradecemos el esfuerzo de Carmen Bueno, María Antonieta Gallart, Roberto Melville, Paulina del Moral, Eduardo González, Patricia Legarreta, Alejandra Paola Letona, José Luis Lezama, Dahil Melgar, Rebeca Orozco, y Luis Reygadas, miembros de la CIEPA su iniciativa y agencia para lograr la encuesta, y a los tres primeros más Rubén Regalado, la redacción de esta síntesis de resultados.

Los temas de la formación académica y las dinámicas del mercado laboral de los antropólogos en México han sido parte de la agenda de trabajo del CEAS desde su fundación misma, hace 40 años. En un inicio se convocaba a los agremiados a participar en los coloquios sobre el ejercicio profesional que se realizaban de manera bienal. En la actualidad el CEAS es uno de los convocantes principales del Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, que en 2016 celebra su cuarta edición y es invitado permanente de la Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos (RED MIFA). Asimismo, la información y el debate sobre estos temas se han abordado en los Boletines que se publican de manera anual, siendo los más recientes el de 2013 dedicado a la Antropología y a las prácticas profesionales diversas y el de 2014, cuyo tema central giró en torno a la formación de antropólogos, sus desafíos y debates.

Sabemos sin embargo que la dinámica del mercado laboral es intensa, que se ha dado un crecimiento exponencial de programas docentes que forman nuevas generaciones de antropólogos que aspiran a ingresar al mercado de trabajo profesional en condiciones dignas y que, a la par, las condiciones de retiro o jubilación de las generaciones previas no son tampoco dignas para generar una rotación gremial en los puestos ya creados. La competencia con los profesionales de otras disciplinas por los espacios nuevos es intensa, sobre todo para los jóvenes y que todos estos fenómenos no son exclusivos de la antropología ni de México. Es por ello que el Consejo Directivo del CEAS 2016-2018 considera necesario convocar a todos sus socios a presentar proyectos para analizar con mucho más detalle tanto la información que se generó en la encuesta, de la que este informe es sólo una mínima parte, como para presentar otras iniciativas que permitan contar con un panorama lo más completo posible sobre el ejercicio profesional de los antropólogos en México. Por medio del VOCEAS se dará a conocer dicha convocatoria próximamente.

CONSEJO DIRECTIVO DEL CEAS 2016-2018

Introducción

La encuesta elaborada por Comisión Intergeneracional sobre el Ejercicio Profesional de la Antropología (CIEPA) del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS) cerró el 31 de marzo de 2016. Se recibieron un total de 615 respuestas. Agradecemos a todos los participantes en este ejercicio.

La CIEPA se conformó durante la asamblea de socios de CEAS en diciembre de 2014, en respuesta a la iniciativa del grupo de trabajo *Antropólogos por un mercado laboral digno y justo*.[2] El mandato de la Comisión fue:

> "Realizar un diagnóstico de la evolución del mercado de trabajo y del ejercicio de la profesión de la antropología en México de 1990 a la fecha; con énfasis en las condiciones y relaciones laborales en que se encuentran las nuevas generaciones de

[2] Este grupo de estudiantes y profesionales antropólogos organizó un simposio en el II Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, para discutir las condiciones laborales que enfrentan los antropólogos jóvenes, particularmente en las últimas décadas. Las conclusiones y propuestas de ese simposio fueron publicadas en la revista *Pacarina del Sur* el 22 de octubre de 2014. [Accesible en: http://www.pacarinadelsur.com/dossier-13/1021-la-practica-profesional-de-la-antropologia-en-mexico-frente-a-la-flexibilizacion-laboral].

antropólogos que se han integrado al trabajo en el transcurso del siglo XXI. Para así derivar propuestas que contribuyan al mejoramiento, enriquecimiento y dignificación del trabajo antropológico".[3]

Una de las principales actividades de la Comisión fue diseñar esta *Encuesta* sobre la situación laboral de la antropología en México, convocada por Internet a finales de enero de 2016, misma que permaneció abierta durante poco más de dos meses. Fue contestada de manera voluntaria y en forma aleatoria, ya que la invitación a responderla circuló vía redes sociales del CEAS, personales de sus socios, las de otras instituciones enfocadas a la formación de antropólogos, y por las redes personales de los integrantes de la Comisión.

Se obtuvo información amplia y diversa sobre los orígenes de los antropólogos (nacimiento, residencia, escolaridad de sus padres), sus trayectorias universitarias (instituciones, etapas formativas, cruce inter-disciplinario y tiempos de graduación), las características básicas del primer empleo y el actual. Dado que se abarcó las trayectorias de los antropólogos, tanto en la etapa de formación, como de la etapa laboral y del ejercicio profesional, los participantes también ofrecieron sugerencias para mejorar la preparación académica en un mercado flexible y competitivo, de especial interés para los programas de antropología afiliados a la Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos (RED MIFA); así como servirán para reflexionar sobre las actividades que promueven las organizaciones vigilantes del mundo laboral, como los colegios profesionales, instituciones y sindicatos.

Como antecedente para tener una idea aproximada del número de profesionales graduados en antropología social, etnología y etnohistoria, resultó de gran utilidad la información reunida sobre las tesis de los programas de antropología, acreditados en la República Mexicana. Esta base de datos, iniciada por la RED MIFA, como parte del proyecto *Antropología de la Antropología* (ADELA), aporta una idea aproximada sobre tres magnitudes de interés, que se combinan con los resultados de la *Encuesta:*

1. Acerca del número total de graduados;

[3] Véase la "Propuesta de la CIEPA para la realización de un diagnóstico sobre el ejercicio profesional de la antropología en México en el siglo XXI" presentada a la asamblea del CEAS del 2 de julio de 2015.

2. Sobre el crecimiento del número de graduados, que en los últimos 15 años están entrando al mercado laboral; y

3. Sobre la representatividad, en términos demográficos, de las respuestas a la *encuesta*.

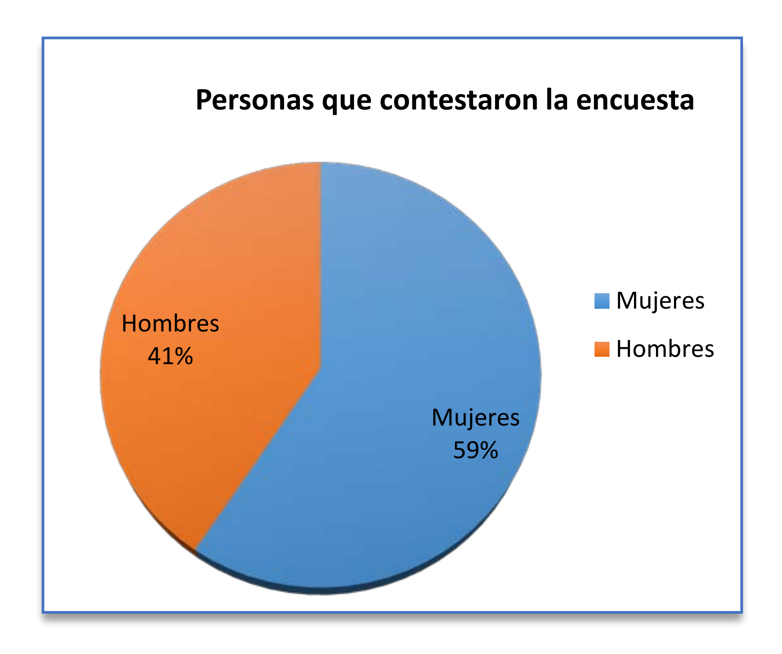
Si bien la base de datos aún no se concluye, ni está actualizada, sus datos permiten elaborar algunas hipótesis interesantes al relacionarlas ahora con los datos de la *encuesta*. Aproximadamente se han graduado unos 5,000 antropólogos en alguno de los programas docentes de formación de antropólogos mexicanos y, prácticamente dos terceras partes, lo han hecho en el siglo XXI. La distribución de las fechas de graduación de los 615 participantes de la *encuesta* se asemeja a la distribución de los graduados en antropología en México a lo largo de 70 años, iniciando en 1945 con los primeros dos graduados en antropología y hasta el año de 2012, cuando hay registradas 155 tesis por año.

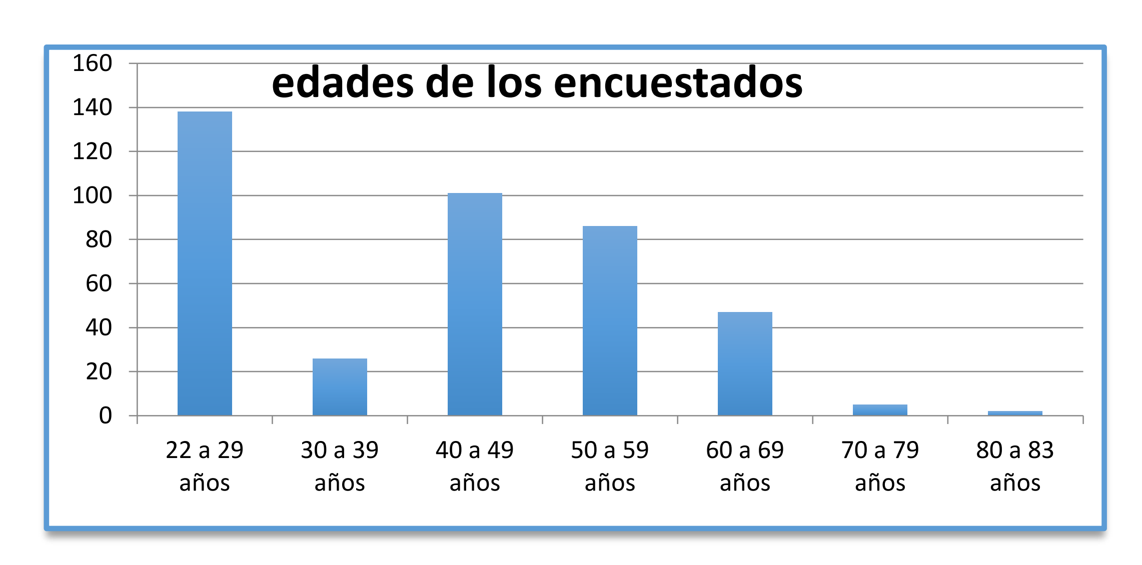
Resultados de la *Encuesta*

Los resultados que ahora se presentan son descriptivos y provienen directamente de agrupar los datos de los diferentes apartados de la *encuesta*, según el orden de las preguntas. Dividiremos los resultados en cuatro grandes apartados: datos generales, trayectorias académicas en programas de formación, trayectorias laborales y recomendaciones para promover un trabajo digno en antropología.

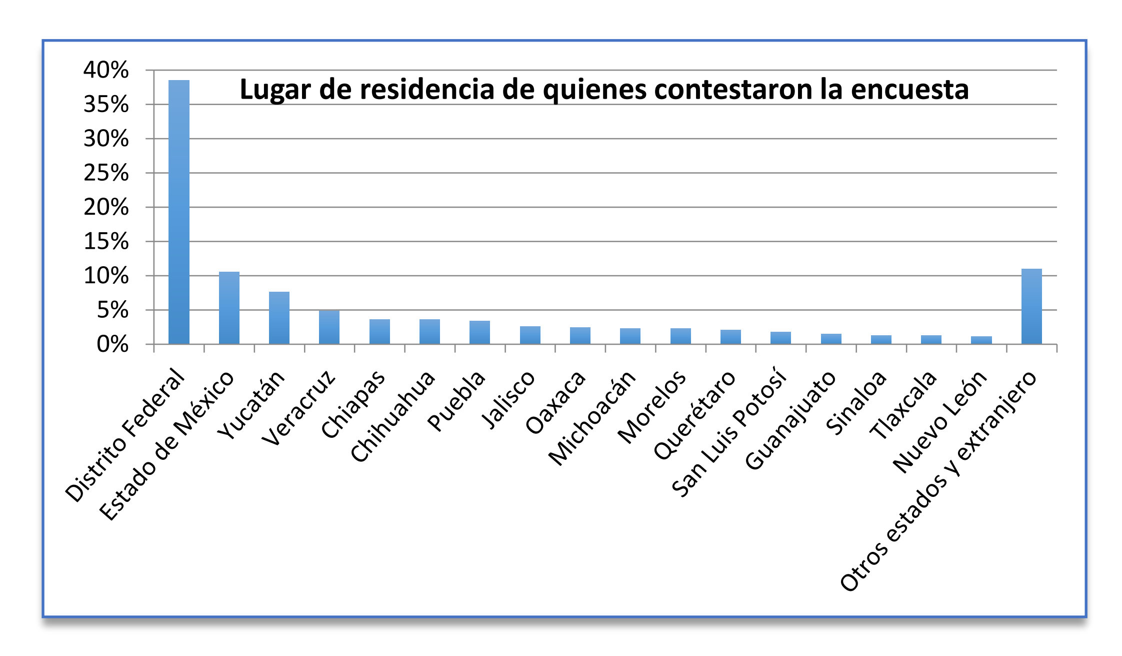
DATOS GENERALES

Se recibieron 615 respuestas, 365 de mujeres y 250 de hombres. El rango de edades de los encuestados va de los 22 a los 83 años. Las siguientes gráficas muestran estos datos.





Si observamos la residencia de los que contestaron, tenemos la siguiente distribución territorial.

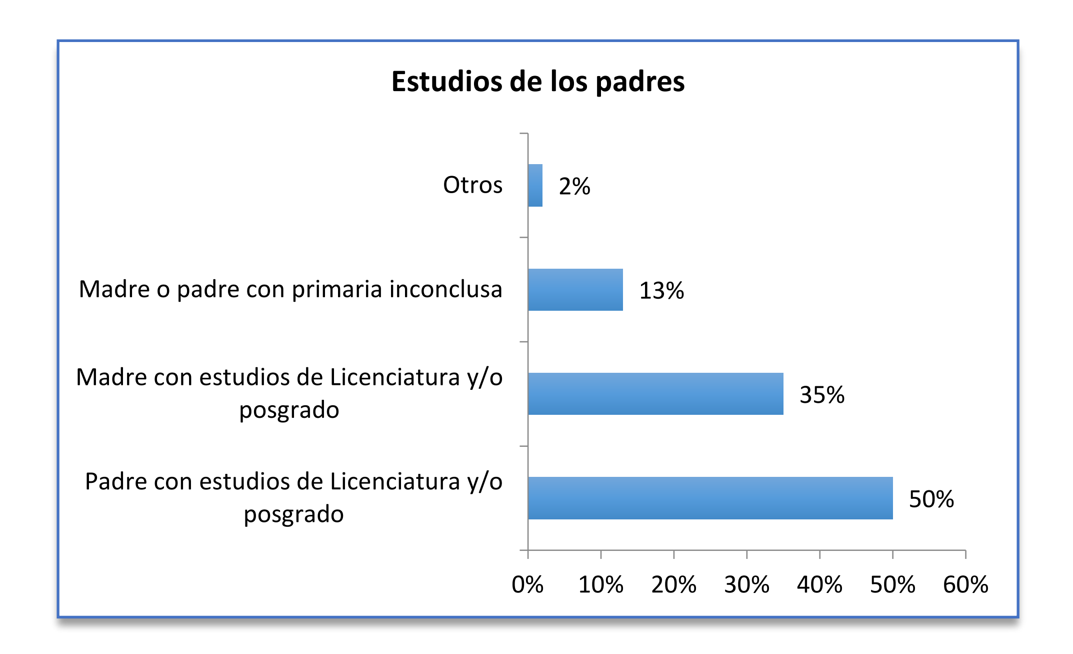


Es de hacer notar que casi la mitad (49%) vive en la megalópolis, con 38.54% en la Ciudad de México y 10.57% en el estado de México. Por su parte, no se obtuvo ninguna respuesta de Baja California Sur, Durango Nayarit y Tamaulipas[4].

[4] La distribución del 11% agrupada en "otros estados y extranjero" es la siguiente: 18 residentes en el extranjero, 3 en Sonora, 2 en Aguascalientes Guerrero, Tabasco y Aguascalientes, respectivamente; y 1 en Campeche Coahuila y Colima, respectivamente.

De acuerdo con su nacionalidad, el 95% son mexicanos (567 nacidos en México, más 20 naturalizados mexicanos) y el 5% tienen otras nacionalidades.

En cuanto al estado civil de las personas que respondieron la *encuesta*, el 41% son solteros y 59% casados, viudos o divorciados. Asimismo se anota que el 45% tienen dos dependientes económicos, en promedio.



Por último en esta sección se anota que en los estudios de los padres, las respuestas indican que el padre emprendió estudios universitarios de licenciatura y/o posgrados en el 50% de los casos; con respecto a la madre solo el 35% cuenta con estudios universitarios y/o posgrado. Por otro lado, un 13% de los padres y madres no concluyeron los estudios de primaria.

Acerca de las trayectorias de estudios

En la *encuesta* se cuenta con información sobre los tres niveles de los estudios universitarios de los antropólogos. Se cuenta con información sobre la distribución de alumnos por programa y niveles. La encuesta enlista 18 programas de licenciatura, 12

programas de maestría y seis programas de doctorado. Hay buenos indicios de la combinación interdisciplinaria en las trayectorias académicas. Por el contrario, no se cuenta con buenos indicios acerca de los estudios en el extranjero ya que la respuesta "*otros*" no permite discernir cuando se trata de estudios en *otra* disciplina o en *otro* país.

Titulación

Todos los que participaron en la *encuesta* se inscribieron en algún programa de licenciatura; 485 estudiaron una licenciatura en antropología[5] y 130 registraron "otras" disciplinas en este nivel, donde se incluyen a aquellos que estudiaron otras ramas de la antropología como arqueología, lingüística y antropología física. Hay que considerar que estos 130 concluyeron satisfactoriamente y se titularon en sus licenciaturas, pues para ser considerados en el universo de esta encuesta tuvieron que ingresar posteriormente a un posgrado en antropología.

En el conjunto de los 485 que ingresaron a las licenciaturas en antropología, aparecen 17 que no registraron una fecha de egreso de la licenciatura y 97 que no registran fecha de titulación. Se podría inferir que unos no terminaron sus estudios y otros no se titularon; pero también podría tratarse de una omisión en el registro.

El siguiente cuadro señala la tasa de titulación a diferentes niveles y muestra que hay mayor eficiencia en el nivel de maestría. Se registraron fechas de ingreso, egreso (o cierre de actividades curriculares) y titulación. A partir de registros sin una fecha específica del egreso y la titulación se ha construido la tabla siguiente.

	Licenciatura en antropología		Maestría en antropología		Doctorado en antropología	
Total de ingresados	485	100%	420	100%	252%	100%
Total de egresados			389			
Total de titulados	388	80%	354	85%	168	66.6%
Sin (*fecha*) título	97	20%	66	15%	84	33.3%

[5] Bajo este rubro se consideraron antropología social, antropología cultural, etnología y etnohistoria, solamente.

Estudios de licenciatura

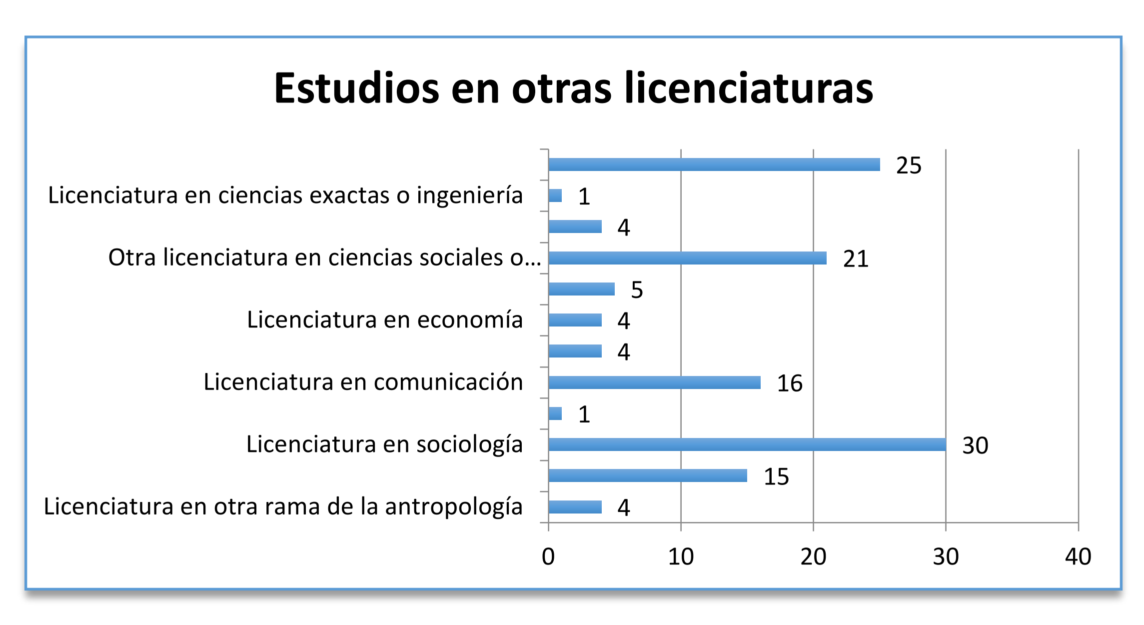
De los 615 encuestados, 518 obtuvieron un título de licenciatura (388 en antropología y 130 en otras disciplinas). La encuesta arroja información acerca de cuáles programas de licenciatura egresaron los primeros y de qué otras licenciaturas los segundos. También podemos inferir que 195 (31.7%) estudiaron solamente la licenciatura, mientras que 420 (68.3%) prosiguieron estudiando un posgrado. Asimismo ya hemos señalado que los 130 licenciados en otras disciplinas estudiaron algún posgrado en antropología. Las respuestas permiten conocer las fechas en las que 388 encuestados obtuvieron su título de licenciatura en antropología.

485 (de los 615) estudiaron una licenciatura en antropología, antropología social, etnología o etnohistoria (78.8%); de ellos 426 se inscribieron en alguno de los 18 programas mexicanos de licenciatura, mientras que 59 en otros. Es de destacar que más de la mitad de los participantes estudiaron la licenciatura (el 51%) en la UAM o en la ENAH.

¿En que institución hiciste tus estudios de licenciatura en Antropología?

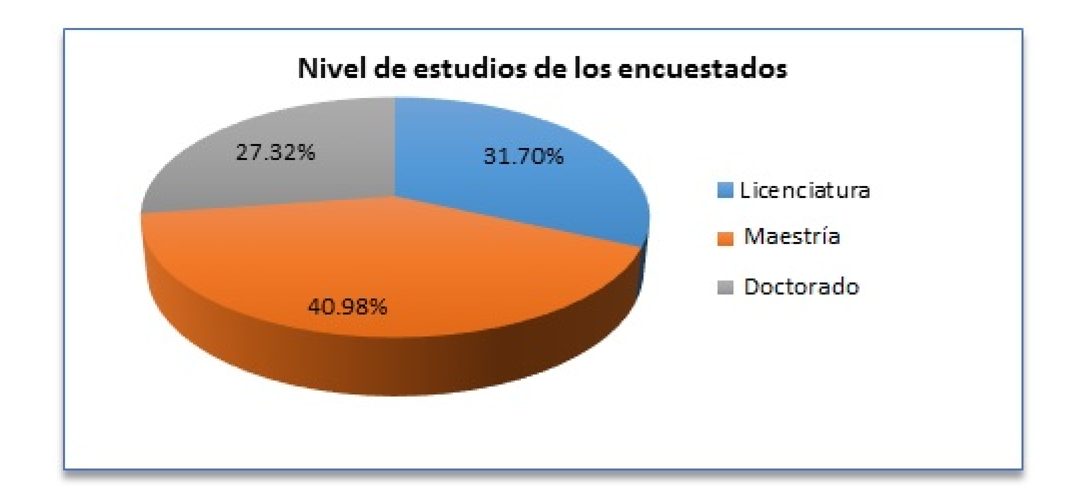
Otro	59
UDLAP-Licenciatura en Antropología Cultural	6
UIA-Licenciatura en Antropología Social	11
UGTO- Licenciatura en Antropología	6
	3
UA de Querétaro- Licenciatura en…	13
UASLP Licenciatura en Antropología	6
UAS-Licenciatura en Antropología Social	3
UNACH- Licenciatura en Antropología Social	7
UAEM (Morelos)- Licenciatura en…	9
UAEMEX- Licenciatura en Antropología Social	18
UV-Licenciatura en Antropología	28
UADY-Licenciatura en Antropología Social	38
UAM-Licenciatura en Antropología Social	102
	16
ENAH-Licenciatura en Etnohistoria	19
ENAH-Licenciatura en Etnología	53
ENAH-Licenciatura en Antropología Social	74
BUAP- Licenciatura en Antropología Social	14

0 20 40 60 80 100 120

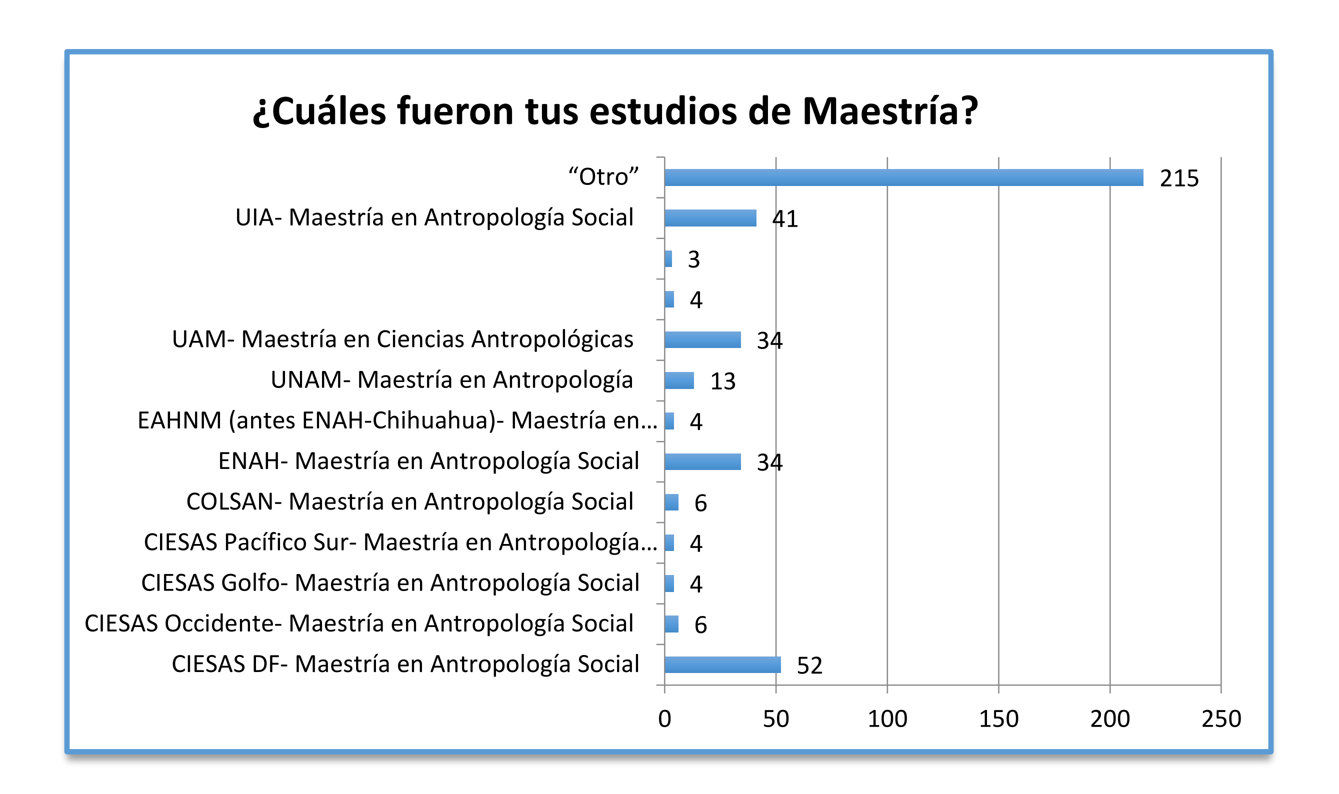


Estudios de posgrado

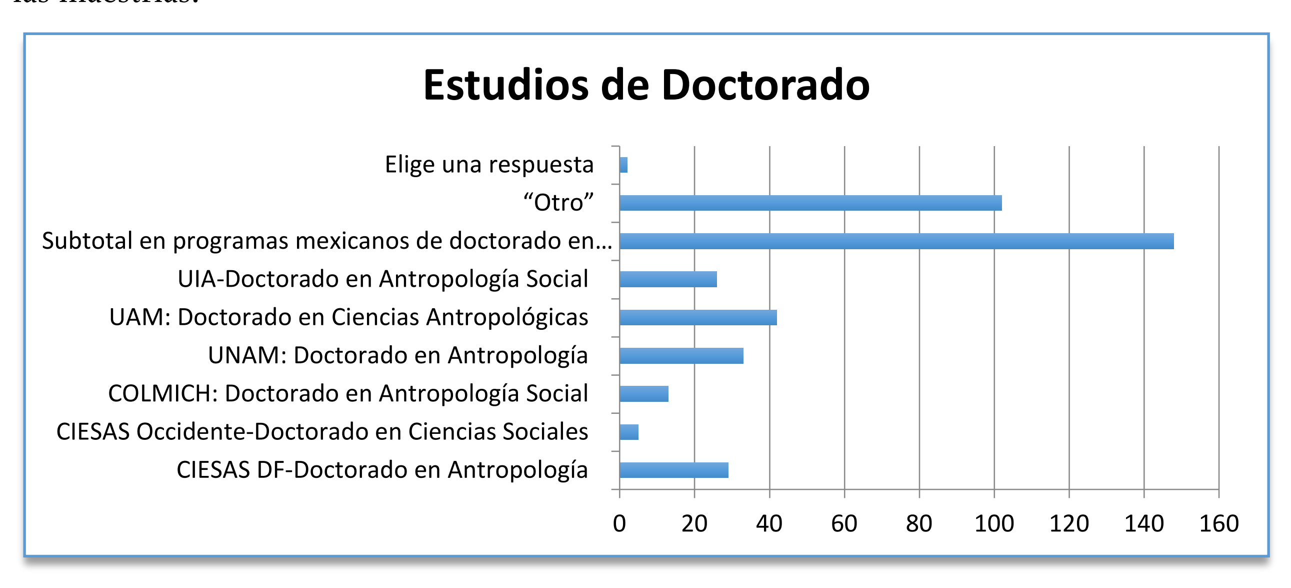
La encuesta arroja información sobre los estudios de posgrado de 420 encuestados (68.3%). Todos ellos hicieron una maestría, pero solamente 252 prosiguieron al doctorado. En este universo se encuentran los 130 con licenciatura en otras disciplinas y 290 con licenciatura en antropología. La distribución de los encuestados en 12 programas de maestría en antropología y/o en los seis programas de doctorado en México, sugiere una marcada concentración de ellos en el Distrito Federal. Esta concentración geográfica podría verse compensada por la enriquecedora amalgama interdisciplinaria en los diferentes niveles de estudios universitarios.



Al momento de la encuesta, de los 420 que ingresaron a una maestría, 389 (92.6%) habían concluido sus estudios ("egreso"), pero sólo 354 (84.2%) se habían titulado. Se registró en qué disciplinas habían hecho estudios de maestría, pero no hay información que permita hacer una comparación de la eficiencia terminal entre los estudiantes de maestrías mexicanas en antropología y de *otras* disciplinas o en el extranjero (incluyendo en los programas de antropología foráneos). La proporción de estudiantes inscritos en unas y otras es la siguiente 205 (48.8%) en maestrías en antropología en México y 215 (51.2%) en "otras".



Al momento de la encuesta (1er trimestre de 2016), de los 252 inscritos en algún programa de doctorado, sólo 168 habían concluido el grado; y 84 aún no. Aquí la diferencia entre los estudios de doctorado hechos en México y los registrados como "otro" (disciplina o país) es mayor; 150 (59.5%) hechos en México contra 102 (40.5%) en "otros". También la concentración geográfica es mucho mayor (UAM, UNAM, CIESAS-DF, UIA con 87.8 %) en relación con COLMICH y CIESAS-OCCIDENTE, que alcanzan el 12.2%, y quizás también hay una menor complementariedad inter-disciplinaria que en las maestrías.



Periodos, títulos y becas

En la encuesta los participantes señalaron las fechas en la que se titularon de licenciatura, maestría y doctorado. Con esa información, se construyó la tabla siguiente que agrupa los periodos en quinquenios, para proporcionar una idea conjunta de las titulaciones en el paso del tiempo.

<table>
<tr><th>Por quinquenios</th><th colspan="2">Licenciatura</th><th colspan="2">Maestría</th><th colspan="2">Doctorado</th></tr>
<tr><td>1950-1954</td><td>0</td><td rowspan="4">3</td><td>0</td><td rowspan="4">1</td><td>0</td><td rowspan="4">0</td></tr>
<tr><td>1955-1959</td><td>1</td><td>0</td><td>0</td></tr>
<tr><td>1960-1964</td><td>1</td><td>1</td><td>0</td></tr>
<tr><td>1965-1969</td><td>1</td><td>0</td><td>0</td></tr>
<tr><td>1979-1974</td><td>5</td><td rowspan="4">57</td><td>4</td><td rowspan="4">25</td><td>0</td><td rowspan="4">10</td></tr>
<tr><td>1975-1979</td><td>9</td><td>5</td><td>3</td></tr>
<tr><td>1980-1984</td><td>22</td><td>7</td><td>3</td></tr>
<tr><td>1985-1989</td><td>21</td><td>9</td><td>4</td></tr>
<tr><td>1990-1994</td><td>28</td><td rowspan="4">203</td><td>15</td><td rowspan="4">187</td><td>10</td><td rowspan="4">69</td></tr>
<tr><td>1995-1999</td><td>20</td><td>43</td><td>12</td></tr>
<tr><td>2000-2004</td><td>55</td><td>46</td><td>20</td></tr>
<tr><td>2005-2009</td><td>100</td><td>83</td><td>27</td></tr>
<tr><td>2010-2014</td><td>100</td><td rowspan="2">125</td><td>109</td><td rowspan="2">141</td><td>64</td><td rowspan="2">89</td></tr>
<tr><td>2015-2016</td><td>25</td><td>32</td><td>25</td></tr>
<tr><td>Total</td><td></td><td>388</td><td></td><td>354</td><td></td><td>168</td></tr>
</table>

En relación con las *becas y apoyos* durante los estudios, las respuestas indican que el 63.3% no tuvieron beca durante sus estudios de licenciatura. Sin embargo, el número de respuestas "no tuve beca" disminuye en el tránsito de la licenciatura al doctorado; las becas de la misma institución se mantienen estables, alrededor del 12 al 14%. Por su parte, las becas del CONACYT aumentan su importancia en el posgrado.

¿Alguna beca?	LICENCIATURA	%	MAESTRIA	%	DOCTORADO	%
No tuve beca	307	63.3%	71	17.0%	23	9.0%
Pronabes y Conacyt	79	16.3%	279	66.0%	187	74.0%
De la misma institución	56	11.5%	57	14.0%	30	12.0%
Otras	63		46		46	
Total de respuestas	505		453		286	

Acerca de las condiciones laborales de los encuestados

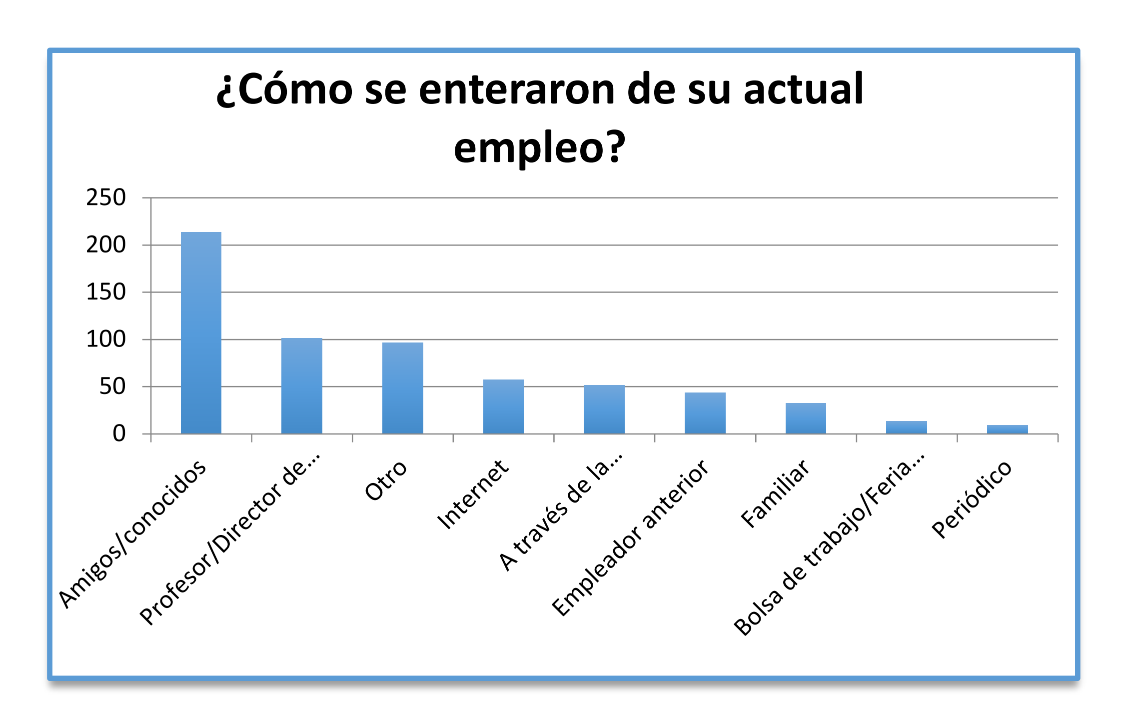
A la pregunta acerca de si el trabajo anterior y el actual estaban relacionados con la antropología, los encuestados respondieron de la siguiente manera.

Relación entre el trabajo y la antropología	Sí	%	No	%	Un poco	%	Suma
al egresar de la licenciatura	339	55.1	169	27.5	167	17.4	615
al egresar del posgrado	282	67.1	80	19.0	58	13.8	420
el trabajo actual	391	63.6	121	19.7	103	16.7	615

Si observamos cómo los estudios y los trabajos están asociados a los distintos sectores en donde los antropólogos se ocuparon al terminar la licenciatura, al terminar el posgrado y en el trabajo actual, tenemos los siguientes resultados.

¿En qué sector se encuentra (o encontraba) el trabajo?	Al egresar de la licenciatura?		Al concluir el posgrado?		En la actualidad?	
Respuestas	Total	%	Total	%	Total	%
Sector privado	122	19.8	35	8.3	78	12.6
Sector público	190	30.8	128	30.4	161	26.1
Sector académico	206	33.5	189	45.0	253	41.1
Organización de la sociedad civil	47	7.6	34	8.1	37	6.0
Negocio propio	12	1.9	9	2.1	26	4.2
Trabajo independiente (o *freelance*)	35	5.6	22	5.2	59	9.5
Organismo o cooperación internacional	3	0.4	3	0.7	1	0.1

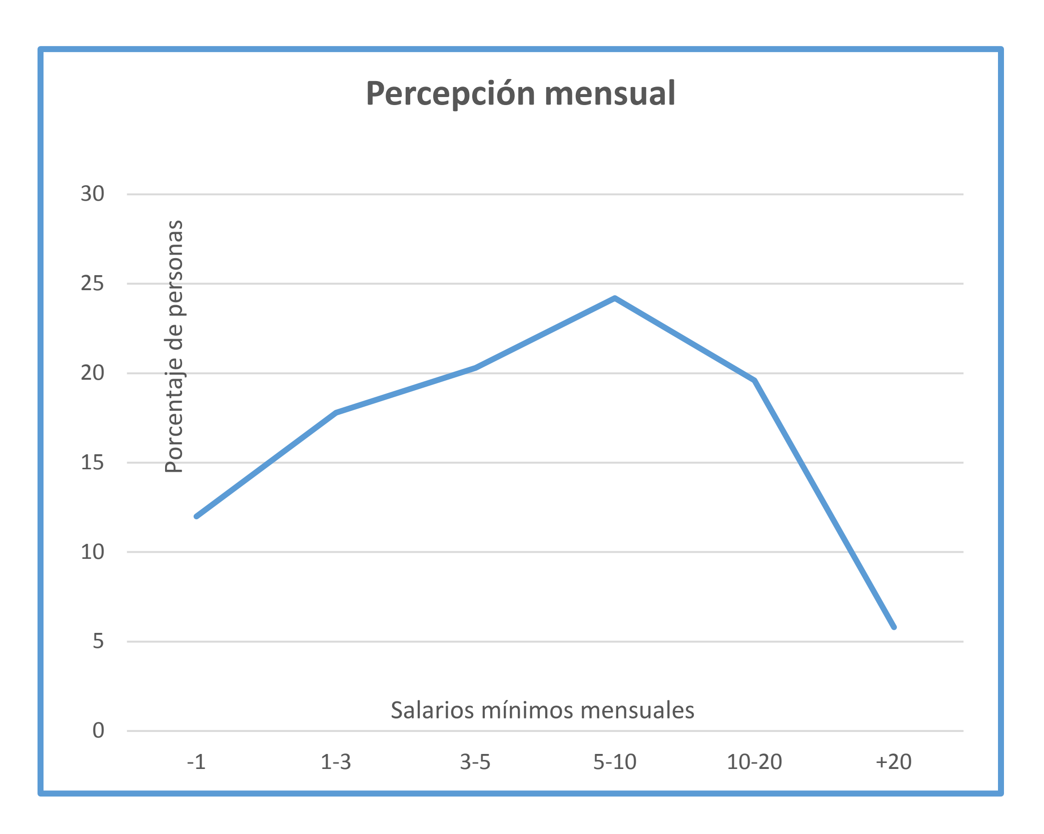
De los que trabajaban al momento de responder la encuesta, 41% lo hacía en el sector académico, 26% en el público, 12% en el privado, 9% son independientes/*free lance*, 6% en organizaciones de la sociedad civil, 4% tienen un negocio propio y menos de 1% en organismos internacionales.



De acuerdo con las respuestas a la encuesta los amigos y conocidos son los principales medios de difusión sobre las oportunidades de empleo. Sin embargo, el proceso de selección y el concurso continúan siendo las principales vías para conseguir un empleo, seguidas por diversas formas de recomendación.



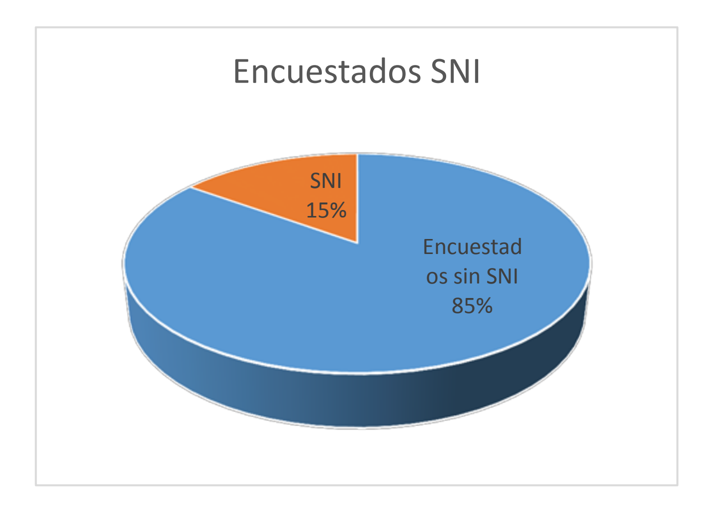
42.6% reportan que tienen un empleo por tiempo indefinido, 21.6% de tipo temporal renovable; 15% por proyecto o tarea; 7.1% son quienes tienen un trabajo temporal no renovable, 5.5% quienes laboran por horas de clase, más los que reportaron que tienen trabajos clasificado como “otros”, que ascienden al 7.8%.



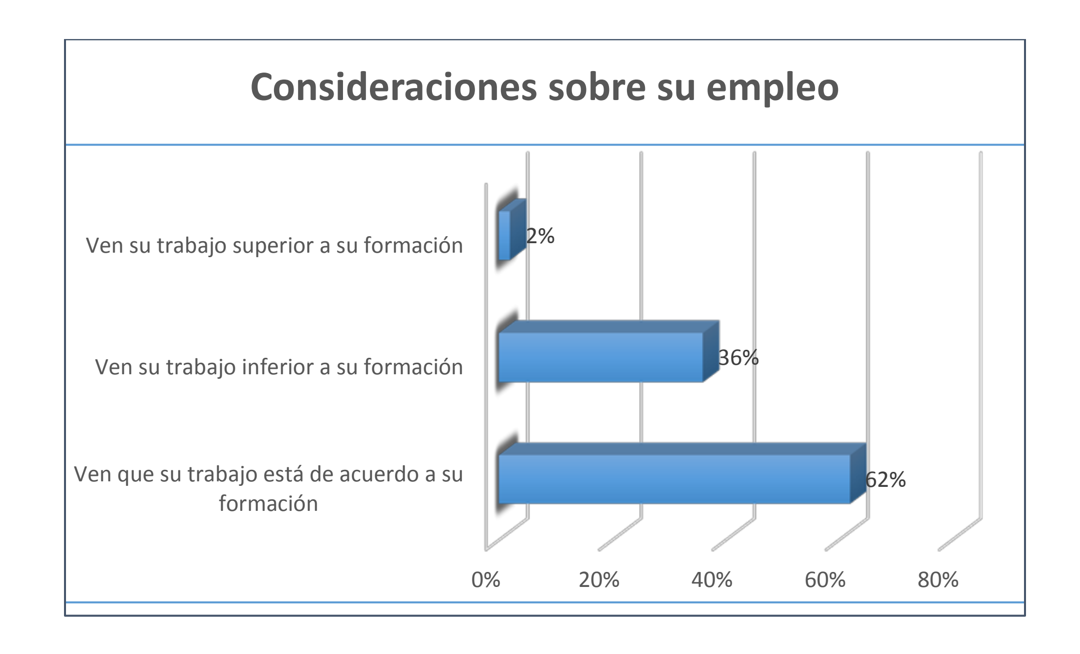
¿Cuál es tu salario o ingreso mensual aproximado?		
Respuestas	Número	Porcentaje
Un salario mínimo o menos (hasta 2,200 pesos mensuales)	74	12.0
Entre 1 y 3 salarios mínimos (entre 2,201 y 6,600 pesos mensuales)	110	17.8
Entre 3 y 5 salarios mínimos (entre 6601 y 11,000 pesos mensuales)	125	20.3
Entre 5 y 10 salarios mínimos (entre 11,001 y 22,000 pesos mensuales)	149	24.2
Entre 10 y 20 salarios mínimos (entre 22,001 y 44,000 pesos mensuales)	121	19.6
Más de 20 salarios mínimos (más de 44,000 pesos mensuales)	36	5.8
	Total:	615

Hay que subrayar que los resultados de la encuesta reportan que el 33% no tiene *ninguna* prestación, contrastando con el 54.5% que tiene vacaciones y el 58.2% que cuenta con servicio médico (IMSS, ISSTE o equivalente).

Solamente el 15% pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (SNI), la mitad de ellos en el nivel I. El 14% tiene derecho a disfrutar del año sabático y el 15 % reporta que tiene, además, otro empleo.



62% considera que su actual trabajo es adecuado a su formación, sin embargo el 36% considera que su trabajo es inferior a la formación adquirida; por su parte sólo el 2% considera su trabajo superior a la formación adquirida.



PRINCIPALES RECOMENDACIONES PARA PROMOVER UN TRABAJO DIGNO EN ANTROPOLOGÍA, DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS ENCUESTADOS

El 80% recomendó específicamente reforzar los programas de licenciatura con una mayor formación en la elaboración de proyectos, en el diagnóstico de problemas y en idiomas.
Por su parte a la pregunta ¿qué aspectos deben reforzarse en la formación genérica de los antropólogos, para favorecer que los egresados tengan mejores oportunidades en el mercado laboral?, las respuestas recomiendan lo siguiente.

Temas	% que recomienda
Financiamiento de proyectos	78%
Formación para la docencia	69%
Formación práctica o profesionalizante	60%
Formación para la investigación	60%
Problemas sociales contemporáneos	59%

Asimismo las cinco recomendaciones más frecuentes (entre 71% y 48%) para el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. fueron las siguientes.

1. Difundir más lo que podemos hacer los antropólogos.
2. Procurar que los puestos públicos y privados, que involucran labores de antropología, sean desempeñados por profesionales de la antropología.
3. Proponer y/o desarrollar proyectos que brinden empleo a antropólogos jóvenes.
4. Realizar diagnósticos, estudios y consultorías en las que puedan trabajar antropólogos.
5. Crear una red profesional antropológica tipo LinkedIn.

PRINCIPALES CONCLUSIONES SOBRE LOS RESULTADOS

Conviene elaborar una síntesis de los principales resultados de la *encuesta* que por su importancia deben ser subrayados y de las muchas interrogantes aún pendientes de analizar.

En primer lugar se puede considerar que los datos generales (sexo, origen geográfico, nivel de estudios de los padres, por ejemplo), las trayectorias de estudio (derivadas del crecimiento exponencial de jóvenes graduados en antropología durante las últimas dos décadas y de nuevas instituciones de formación con apoyo de becas, así como la composición interdisciplinaria en los distintos niveles universitarios superiores) deben tratarse como antecedentes y factores que inciden en las condiciones de trabajo que prevalecen entre los antropólogos.

Puede afirmarse que la *encuesta* fue diseñada de tal manera, que dichos antecedentes y circunstancias proporcionaran pistas sobre las condiciones de trabajo y sobre cuáles de esos elementos aparecían como más influyentes que otros, en las condiciones de trabajo que reportarían los encuestados.

El resultado más impactante que arroja la *encuesta* es el número ascendente de egresados durante las últimas décadas. Se han multiplicado los programas y se han vuelto más eficientes en sus procesos de titulación. El ritmo de las titulaciones va acompañado de un vigoroso programa de becas y diversos apoyos que fomentan los estudios antropológicos en niveles superiores de maestría y doctorado. Esta oferta ascendente de graduados en búsqueda de trabajo profesional tiene un lugar central en la problemática laboral y en el ejercicio profesional de los antropólogos hoy en día.

Sin embargo, esta tendencia creciente en la oferta de antropólogos con una preparación cada vez mejor en los niveles superiores, no se correlaciona con una demanda de especialistas en antropología a los que se ofrecen salarios y prestaciones satisfactorios. Esta tendencia asimétrica se hizo visible en la *encuesta* en tres rubros principales. El primero es la percepción de los antropólogos acerca de la adecuación entre sus trabajos y su preparación académica El 60% de los encuestados consideró que tiene la preparación adecuada para el tipo de trabajo que desempeña; pero el 40% consideró que su trabajo es inferior a su preparación. Sin un análisis fino, no podemos saber con precisión si los insatisfechos en sus empleos se encuentran entre los jóvenes graduados que recientemente han ingresado al mercado de trabajo, por ejemplo. Igualmente haría falta preguntarnos por la distribución geográfica o institucional de los trabajos más satisfactorios y los menos satisfactorios.

El segundo indicador lo encontramos en las condiciones de trabajo. Los encuestados ganan en promedio entre 5 y 10 salarios mínimos, a *grosso modo*, pero el 25% tiene ingresos arriba de los 10 salarios mínimos, el 45% entre 3 y 10 salarios mínimos y el 30% se encuentra en el escaño más bajo con menos de 3 salarios mínimos. A esto debemos agregar el grado de *certidumbre* en su trabajo: 42.6% tienen un empleo por tiempo indefinido, 21.6% de tipo temporal renovable; y 15% por proyecto o tarea. Queda un 30.8% con trabajos con una menor certidumbre, como son: aquellos con un trabajo temporal no renovable (7.1%), más quienes laboran por horas de clase (5.5%) y los trabajos clasificado como "otros" (7.8%).

En tercer lugar y ligado a lo anterior está la información sobre las prestaciones. Las dos más importantes (los servicios de salud y las vacaciones) cubren sólo al 58% y 54% de los encuestados, respectivamente; con un sobresaliente 30% que no tiene ninguna prestación. Debemos preocuparnos y cuestionarnos por este segmento ubicado en el rango inferior de la escala, que según los tres indicadores señalados, considera que sus condiciones laborales son insatisfactorias para la preparación adquirida, gana tres salarios mínimos o menos, no tiene certidumbre de poder conservar su trabajo y no tiene prestación alguna. Que el salario promedio de los encuestados oscile alrededor de siete salarios mínimos, para profesionales con una buena formación universitaria, resulta sin duda alguna deplorable, pero este otro segmento de mayor precariedad, debe ser motivo de honda preocupación gremial. No necesariamente las tres circunstancias se ciernen sobre los mismos individuos, pero estas condiciones de desigualdad en la colectividad antropológica deberán examinarse y atenderse cuidadosamente.

Los antecedentes escolares de los encuestados arrojaron información muy interesante sobre la construcción de las trayectorias académicas en nuestra profesión. Todos los encuestados (615) estudiaron antropología en alguno de los niveles universitarios, pero sólo 485 de ellos estudiaron la licenciatura en antropología, etnología o etnohistoria; el resto (130) estudió otra licenciatura. De estos 485, 195 únicamente estudiaron una licenciatura. Los 290 licenciados antropólogos restantes, se suman a los 130 que habiendo estudiado otra licenciatura, se inscribieron en algún nivel de posgrado en antropología, para dar un total de 420 con estudios de posgrado.

La *encuesta* arrojó otro dato muy interesante: a nivel de maestría, aproximadamente la mitad (205) estudió un posgrado en alguno de los 12 programas de antropología en México; mientras que un poco más de mitad (215) respondió "otro". Esta respuesta ("otro") puede interpretarse como que estudió la maestría *en otra disciplina* o bien que estudió la maestría *en otro país,* sin especificar en uno y otro caso qué disciplina. Si adoptamos la primera lectura, sin excluir del todo que algunos se refieran a estudios de maestría en el extranjero, entonces la *encuesta* nos está sugiriendo que al nivel de maestría corresponde la más amplia multi-disciplinariedad e inter-disciplinariedad en la trayectoria de los antropólogos.

Al comparar las respuestas sobre los estudios de maestría con las respuestas a nivel de doctorado queda al descubierto cierta tendencia. La *encuesta* arroja un total de 252 encuestados con estudios de doctorado, el 58.7% (148) lo estudian o estudiaron en alguno de los seis programas mexicanos de antropología, y una proporción menor, del 40.5% (102) respondió "otro". De la misma manera la respuesta "otro" agrupa a los que estudian o estudiaron doctorado en universidades extranjeras, en antropología y/o en otras disciplinas. Estos resultados de la *encuesta* son sugerentes e importantes, mas no concluyentes, porque apuntan a una vocación interdisciplinaria de los antropólogos, y también muestran una significativa combinación de estudios de posgrado hechos en México y el extranjero; al parecer ambas tendencias son más acentuadas en la maestría que en el doctorado. Pero es necesaria más investigación y análisis para alcanzar un conocimiento fino acerca de las trayectorias académicas de los antropólogos en México.

Hay un dato que es importante resaltar, ya que la *encuesta* arroja indicios de que los encuestados no han concluido alguna de las fases de su formación académica. No todos registraron las fechas de egreso del nivel de estudios correspondiente, ni una fecha de titulación. En la *encuesta* participaron 97 individuos (de 485) que no registraron fecha de titulación en la licenciatura, 66 (de 420) en la maestría y 84 (de 252) en el doctorado. Podría tratarse de una omisión involuntaria; pero los datos son consistentes en los campos correspondientes, de suerte que interpretaremos que unos 247 antropólogos, probablemente aún están involucrados en el proceso de formación y participaron en nuestra encuesta.

Este análisis preliminar de las trayectorias profesionales permite elaborar algunas conjeturas acerca de las conexiones entre los estudios y las trayectorias laborales, que es una de las intencionalidades más importantes de la *encuesta*. Tenemos un sector preocupante, carente de buenos ingresos, con poca o nula certidumbre laboral y sin prestaciones. ¿Cómo se llegó allí? Además de los factores generales (sexo, edad, origen social y residencia) y los factores macro-sociales (ideología neoliberal, tendencias demográficas, oferta de profesionales en el mercado), para responder esta pregunta sobre la situación laboral, tenemos que incluir en nuestro análisis, la iniciativa o agencia y la diversificación temática y disciplinaria de los antropólogos. Al recurrir a las trayectorias académicas donde cada uno individualmente tomó o toma diversas decisiones importantes, podemos encontrar respuestas a nuestras inquietudes. Si nos preguntamos: en qué institución voy a estudiar, con qué disponibilidad de becas o no, qué niveles universitarios estoy dispuesto a escalar, con qué mezcla disciplinaria u homogeneidad antropológica me estoy preparado, entre otros interrogantes posibles, podremos ver como se entrelazan iniciativas individuales con circunstancias estructurantes ¿Qué trayectorias conducen a los antropólogos a situaciones de precariedad laboral, y cuáles –en cambio– a las de bienestar y éxito? Si descubrimos, mediante el análisis, que la diversificación disciplinaria en su trayectoria universitaria permitirá al futuro profesional echar mano de nuevas y diferentes redes y contactos en la búsqueda y hallazgo de mejores trabajos, podríamos asesorar a los egresados de las licenciaturas a incursionar en los posgrados de otras disciplinas, para enriquecer y fortalecer sus líneas de especialización. También podemos abrir los programas de posgrado y diseñarlos para incorporar a los profesionales de otras disciplinas.

Hasta aquí se han subrayado algunas variables de este primer modelo, basado en conjeturas razonadas acerca de algunos aspectos entrelazados de las estructuras y las agencias en las trayectorias académicas. Queda pendiente hacer nuevas corridas a partir de este conjunto de datos, adoptando otros enfoques como la perspectiva de género, por ejemplo ¿cómo se distribuyen las oportunidades en las trayectorias académicas y las condiciones laborales reportadas, si se trata de un hombre o de una mujer? También pueden identificarse variables significativas para obtener nuevas pistas que estas otras

perspectivas arrojen, como por ejemplo, a partir de una institución o programa de estudios, en una u otra disciplina, o partiendo de variables del orden geográfico, como el lugar de residencia. ¿Qué ventajas y desventajas, para fines del ejercicio profesional y de las oportunidades de trabajo, resultan de una distribución de los programas de antropología, relativamente concentrados en el centro de México?

Esta son sólo las primeras aproximaciones a los datos relevantes para la identificación de variables indispensables para construir modelos, que tomen en cuenta tanto variables macro sociales y económicas, como las tendencias propias del ejercicio de la antropología. Estos modelos deben incorporar las decisiones individuales que, en forma agregada, parecen indicar repercusiones en la condición laboral: la selección de la institución de estudio, el componente inter-disciplinario, el escalamiento a niveles universitarios superiores, etc. Estos modelos deben revisarse una y otra vez, siempre bajo la lupa de alguna de las variables predeterminadas, como lugar de nacimiento o sexo, y variables modificables, como diversidad disciplinaria, apoyos, becas y acceso a redes, entre otros temas.

Esta síntesis de la *encuesta* tuvo un objetivo inmediato, importante sin duda, de informar a los participantes en dicho ejercicio acerca de los principales resultados. Pero la encuesta y las razones que le dieron origen tienen una vocación más amplia y trascendental. Es sólo una minuta para iniciar una conversación regular y sostenida acerca de las condiciones laborales de los antropólogos. Los estudiantes de los programas de antropología deben tener nociones claras sobre sus proyectos de vida profesional. Los profesores deben considerar y hacer ajustes a los programas y herramientas que se utilizan en las instituciones de formación de antropólogos. Los colegios profesionales y las instituciones que contratan a antropólogos tendrán que marcar esta problemática como un asunto prioritario en sus agendas institucionales. Toda la sociedad tiene algo que decir acerca de la situación precaria de los empleos que hoy consiguen los jóvenes en México.

Esta síntesis aspira a ofrecer una perspectiva holística sobre el problema; se refiere tanto a los aspectos fijos propios de las estructuras, como a los aspectos dinámicos de la iniciativa individual, pero tiene también una perspectiva histórica. Contiene datos, se identifican tendencias y se construyen conjeturas razonadas. No debe ser solamente un tópico para la

conversación gremial; debe convertirse también en un objeto de investigación. Los antropólogos debemos abordar esta problemática laboral y profesional como una agenda urgente de reflexión y acción.

¡Muchas gracias!

Informe del Consejo Directivo
Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C.

Abril 2016 a febrero 2017

De acuerdo al Plan de Trabajo presentado en la Asamblea Electoral del 21 de abril de 2016, fecha en la que entró en funciones el Consejo Directivo 2016-2018, informamos a los socios las actividades realizadas en este periodo.

Publicación del Boletín 2016

El Boletín de ese año fue un número especial por el 40 Aniversario del CEAS. Fue coordinado por Laura Valladares y Antonio Zirión, con el apoyo de Guadalupe Escamilla. Lleva por título "Los debates teóricos sobre las antropologías latinoamericanas". Contiene los siguientes artículos: *El Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales. Una experiencia pionera*, de Andrés Fábregas; *El CEAS: 40 aniversario*, de Cristina Oehmichen; *Repensar y enlazar las antropologías de América Latina desde la Asociación Latinoamericana de Antropología*, de Laura Valladares; *La antropología en América Latina y la crisis del pensamiento crítico*, de Miriam Jimeno; *Cosmopolitismos y cosmopolíticas antropológicas: la radicalidad de las antropologías mundiales*, de Gustavo Lins; *Antropologías disidentes y sentido común antropológico*, de Eduardo Restrepo y, *Dos retos para las antropologías latinoamericanas: orientalizarse y popularizarse*, de Esteban Krotz.

El Boletín contiene una separata de imágenes que se presentaron en el concurso de fotografía antropológica del IV Congreso de la ALA realizado en la ciudad de México en 2015. El financiamiento para la impresión en papel provino de la generosa aportación del Instituto Nacional de Antropología e Historia para cubrir la impresión de 500 ejemplares. Será subido a la página WEB del CEAS y compartido a través de VOCEAS para ampliar su distribución entre el público interesado.

La presentación editorial se llevó a cabo en el Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, el día miércoles 12 de octubre a las 11:00 horas, en el marco de un conversatorio bajo el nombre "Debates teóricos sobre las antropologías latinoamericanas", donde participaron Esteban Krotz y Guillermo de la Peña.

Boletín 2017

Se encuentra en proceso el Boletín 2017 del Colegio, el cual se titula: *La patrimonialización. ¿Un nuevo paradigma?* Este número es coordinado por la Dra. Maya Lorena Pérez Ruiz y el Mtro. Antonio Machuca, además de la presentación escrita por ambos, lo integran los siguientes artículos: Blanca Paredes Gudiño: "Reflexiones en torno a la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicos,

Artísticos e Históricos"; Renata Schneider: "¿De quiénes son las cosas? ¿De ustedes o de nosotros?"; Amparo Sevilla: "Los riesgos de la patrimonialización. Una reflexión", Anath Ariel de Vidas: "El costumbre y las costumbres. Prácticas indígenas a prueba de las políticas patrimoniales en la Huasteca"; Mélissa Elbez: "La *Identidad maya*: ¿ficción patrimonial? Reflexión a partir del caso de Tulum"; Ana María Luisa Velasco Lozano: "El amaranto, un recurso alimenticio de larga duración, patrimonio cultural intangible de la Ciudad de México"; Montserrat Patricia Rebollo Cruz: "Tipos de valoraciones que viven y conviven en los procesos de patrimonialización de expresiones culturales inmateriales"; Charlotte Pescayre: Patrimonialización y "cirquización" de la maroma zapoteca de Santa Teresa Veracruz: retos de un patrimonio en movimiento"; Everardo Garduño y Vanessa Ruiz Ortega: "Estratos de Roca, Estratos de Memoria. La Construcción Cultural del Territorio Yumano"; Ixel Hernández León y Federico Gerardo Zúñiga Bravo: Patrimonio cultural y desarrollo comunitario: desafíos para la gestión cultural".

Como ya es tradición, también se integra en este número la sección documental, con el informe del CD y la divulgación de actividades importantes para la antropología con sus respectivas fechas.

Articulación con la antropología mexicana y mundial

COMASE

La IV emisión del Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología llevó por título: *Diversidad cultural, retos, riesgos y transformaciones*. Se llevó a cabo del 11 al 14 de octubre en el Centro Educativo y Cultural del Estado de Querétaro Manuel Gómez Morín, en la ciudad de Querétaro. Las instituciones convocantes fueron, además del CEAS, la Universidad Autónoma de Querétaro, la Universidad Nacional Autónoma de México (a través del Instituto de Investigaciones Antropológicas); Universidad Iberoamericana; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; la Escuela Nacional de Antropología e Historia y la Coordinación Nacional de Antropología del INAH; El Colegio de Michoacán, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y la Red-MIFA.

Estamos contentos de socializar con los socios que se aprobaron 140 simposios con un estimado de 813 ponentes, más asistentes. En cada congreso observamos una participación creciente, tanto nacional como del extranjero. Como actividades complementarias se realizó una feria del libro, 24 presentaciones de libros, el foro de cine etnográfico, cuyo enfoque estuvo centrado en la región huasteca, y la premiación del concurso de fotografía antropológica.

Además de los simposios, contamos con las conferencias magistrales de Gilberto Giménez, Aparecida Vilaça y Rita Laura Segato. De igual forma, se realizó una exposición fotográfica de Andrés Medina, en el marco del homenaje organizado en diferentes instituciones mexicanas el año pasado. El siguiente Congreso se llevará a cabo en la ciudad de México y la sede será la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es importante compartir con los socios que año con año hemos comprobado la importancia que ha adquirido esta actividad académica entre el gremio, lo cual es altamente satisfactorio. En este sentido, queremos compartir con ustedes, a propósito de la relevancia del COMASE, que recibimos en octubre pasado un correo de la Oficina de Convenciones y Visitantes de Tabasco, con información alusiva a la infraestructura con la que cuentan en el estado para que el Colegio considere realizar el COMASE en esa entidad federativa en alguna emisión subsecuente.

Participación del CEAS en redes y organizaciones nacionales e internacionales

Como Colegio Profesional seguimos participando en las siguientes instancias:

Red Mexicana de Instituciones Formadoras de Antropólogos (RED MIFA)

En 2016 la reunión se llevó a cabo el día 11 de octubre en la ciudad de Querétaro. El CEAS coordina la comisión de Ética y Derechos Humanos y seguimos teniendo un papel activo en este espacio. Asimismo los apoya con la recepción financiera de la cuota que otorgan las instituciones por su membresía anual.

WCAA

El pasado cinco de septiembre la Dra. Chandana Mathur, Presidenta de la *World Council of Anthropological Associations*, remitió una carta de “Solicitud de

intervención para garantizar la inmediata liberación de la profesora Homa Hoodfar", a las autoridades irlandesas e iraníes de relaciones exteriores. En dicha misiva, la Dra. Mathur exponía la arbitraria detención de la antropóloga canadiense-iraní Hoodfar desde el 6 de junio del año en curso, quien se encontraba realizando trabajo de campo en Teherán. La carta contó con el respaldo de 52 asociaciones de antropología (CEAS y ALA incluidas). Celebramos la liberación de la Dra. Homa Hoodfar y su regreso a Canadá, tal como informó el lunes 26 de septiembre el primer ministro canadiense Justin Trudeau.

Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

Al momento de presentar este informe continúa el proceso organizativo del V Congreso Latinoamericano de Antropología: "Políticas de los conocimientos y las prácticas antropológicas en América Latina y el Caribe", el cual tendrá lugar del 6 al 9 de junio de 2017 en la ciudad de Bogotá, Colombia. La representación del CEAS en ALA la tiene Cristina Oehmichen, en calidad de vicepresidenta de ALA.

En agosto de 2016 se llevó a cabo la reunión de la Asociación Brasileña de Antropología en Joao Pessoa (Brasil) en la que estuvieron presentes diversas asociaciones latinoamericanas de antropólogos. Entre los puntos destacables de la agenda, destaca la elaboración de la "Declaración sobre la Necesidad de Proteger y Salvaguardar el Patrimonio Cultural en las Américas y el Caribe" la cual, busca proteger el patrimonio cultural ante la privatización, los saqueos y el descuido por parte de los gobiernos, entre otros temas. Dicha Declaración fue suscrita por el CEAS, a la par que las siguientes asociaciones:

American Anthropological Association (AAA)

Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

Associação Brasileira de Antropologia (ABA)

Canadian Anthropology Society/Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA)

Centro de Lógica, Episemologia e História da Ciência, Universidade Estadual de Campinas (CLE-UNICAMP)

Departamento de Antropologia,Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Sociedadede Arqueologia Brasileira (SAB)

Society for American Archaeology (SAA)

Uno de los últimos logros de ALA es tener una cuenta bancaria a nombre de la Asociación, esto es muy importante porque permite agilizar los trámites para hacer su registro como una Asociación de asociaciones a nivel internacional. Todo esto se está llevando a cabo en Uruguay, con la ayuda de la Asociación Uruguaya de Antropología a través de sus miembros. Se tiene programado realizar la asamblea de ALA en junio próximo.

Conferencia Magistral de Gustavo Lins Ribeiro

Como parte de las actividades por el 40 aniversario del CEAS, el día 30 de noviembre de 2016 el Dr. Gustavo Lins Ribeiro ofreció en el Museo del Carmen, una conferencia magistral titulada *El giro global a la Derecha y la relevancia de la Antropología. Un análisis desde el pasado, el presente y el futuro,* la cual fue comentada por la Dra. Cristina Oehmichen Bazán.

II Seminario de Investigación *Universidades interculturales en México: balance de una década*

Los días 12 y 13 de agosto de 2016 se celebró el II Seminario de Investigación "Universidades interculturales en México: balance de una década", en Ciudad Universitaria. A semejanza del primer Seminario, que se celebró en octubre de 2015, estos seminarios han sido convocados por el Cuerpo Académico Estudios Interculturales de la Universidad Veracruzana, por el Programa Diversidad Cultural e Interculturalidad de la UNAM así como por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.

Con la participación de investigadoras/es, docentes, estudiantes y egresados/as de la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI), la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICh), la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP), la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (UIIM), la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco (UIET), la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM), de varias entidades de la UNAM y de la Universidad

Veracruzana, la Universidad Autónoma de Chapingo (UACh), la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la Universidad Autónoma de Querétaro, la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), la Universidad Iberoamericana y el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), hemos analizado revisado durante dos jornadas intensas de trabajo el proceso de creación, situación actual y perspectivas de las universidades interculturales (UI), creadas a lo largo de la última década por una política pública federal y estatal.

A lo largo de seis mesas de trabajo, se analizaron resultados de un amplio espectro de proyectos de investigación pedagógicos, antropológicos, sociológicos, lingüísticos, económico-administrativos, ecológicos y politológicos, centrados particularmente en: 1. la gestión académica de las UI de México en relación a la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) de la SEP y a los gobiernos estatales; 2. el ingreso a las UI y su relación con los niveles educativos inferiores; 3. la oferta educativa, los programas de estudios, los planes curriculares y los procesos de evaluación y acreditación de las UI; 4. Las estrategias áulicas y no-áulicas de enseñanza-aprendizaje y las trayectorias académicas de las/os estudiantes; 5. la diversidad expresiva y lingüística que se articula y manifiesta en los programas educativos de las UI; así como en 6. la vinculación comunitaria y los procesos de profesionalización de los/as egresados/as de las UI mexicanas.

La plenaria de participantes decidió emitir una Declaratoria pública para hacer del conocimiento público sus inquietudes y reflexiones, misma que circuló por diversos medios electrónicos, entre ellos el VOCEAS.

El comité organizador estuvo conformado por Gunther Dietz (UV), Laura Selene Cortés (UV), Guadalupe Mendoza Zuany (UV), Inés Olivera Rodríguez (UNAM), Irlanda Villegas (UV) y Guadalupe Escamilla (CEAS).

La relatoría del evento y la Declaratoria pueden ser consultadas en un link de Dropbox que contienen las presentaciones de las ponencias (PPTs y en un caso la ponencia

completa): https://www.dropbox.com/sh/h3cx33xwhy2jtig/AAB_YlLydUQZcY

M3UM8KmdAFa?dl=0 Asimismo, una noticia y la declaratoria pueden ser consultadas en la Revista Educación Futura, en el siguiente link. Universidades Interculturales en México: Reflexiones polifónicas y críticas a una década de su creación – Educación Futura.

Fortalecimiento de la profesionalización de la práctica antropológica (CIEPA)

Comisión Intergeneracional sobre el Ejercicio Profesional de la Antropología.

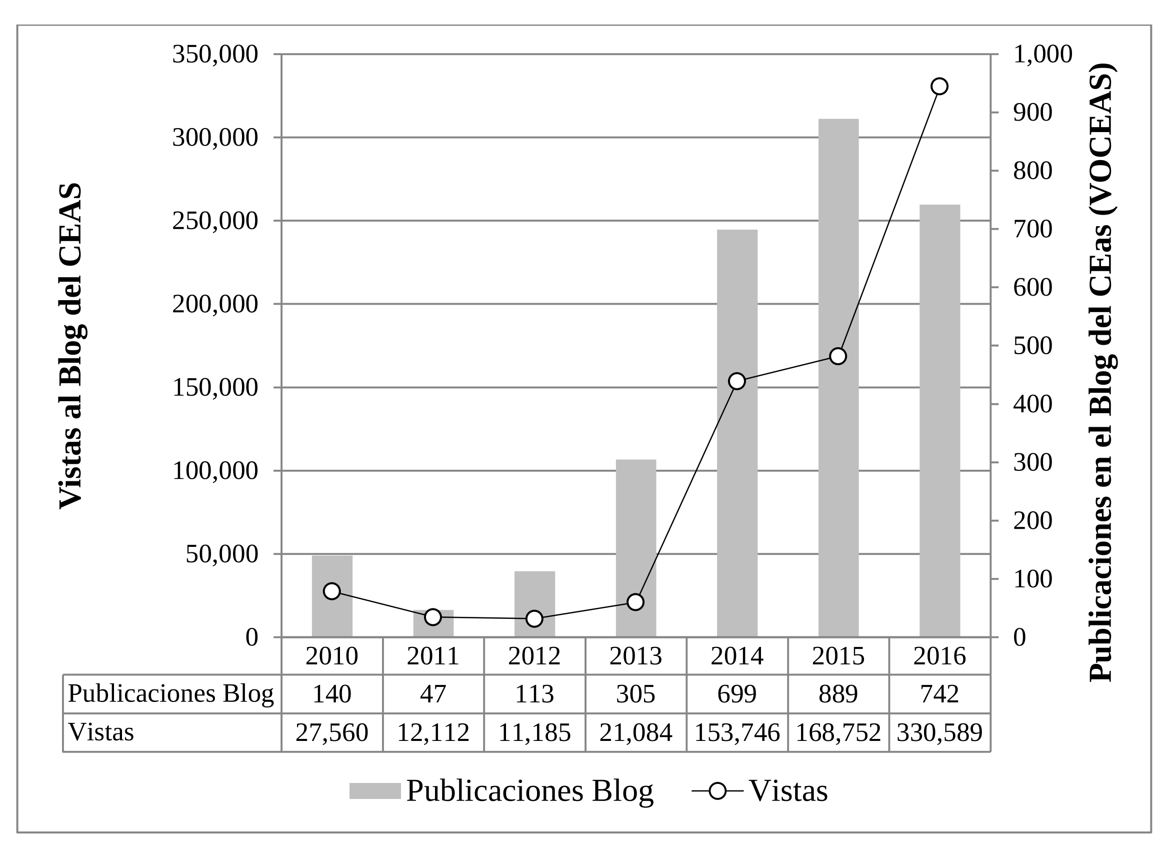
El 15 de marzo de 2016, por el VOCEAS circuló un primer reporte con resultados preliminares de la Encuesta sobre la Práctica Profesional y las Condiciones de Trabajo de los Antropólogos en México levantada por la CIEPA. La información vertida es interesante porque nos permite ampliar los debates en torno a los nuevos campos laborales de los antropólogos. El día 13 de junio algunos integrantes entregaron al Consejo Directivo actual una síntesis de informe. De igual manera, el CD se reunió el día 30 de junio con tres integrantes más de esta comisión. Ante este escenario, consideramos oportuno informar a los socios la pertinencia de realizar un protocolo de acceso a la información de los resultados de la investigación, toda vez que la información pertenece al Colegio. Dicho protocolo se está afinando actualmente y se dará a conocer a la brevedad. De esta manera, proponemos dar por finalizada esta etapa de la CIEPA y elaborar directrices de acción sobre los datos obtenidos, tema que deberá contar con las opiniones de los socios.

Registro en Dirección General de Profesiones

Para el registro de cambio de Consejo Directivo del CEAS, correspondiente al periodo 2016-2018, se enviará al nuevo consejo, por correo electrónico, el borrador de acta de elección del mismo, para que verifique sus datos: nombre y cédula profesional. Una vez verificados será elaborada el acta final y se enviará al Notario Público, para que la certifique. La versión final será pasada a firma de los asistentes, para proceder, previo pago de derechos fiscales a su registro ante la Dirección General de Profesiones de la SEP.

Redes sociales y difusión de información por CEAS

El CEAS difundió, a través de su correo electrónico conocido como VOCEAS, un total de 742 mensajes (en el 2015 se difundieron 889 mensajes) y fueron vistos por 330,589 personas (en el 2015 los mensajes fueron visto por 168,752 personas). El número de mensajes es menor, en 17 por ciento, pero el alcance o las vistas al blog del CEAS crecieron 95 por ciento con relación a 2015. El siguiente gráfico muestra el crecimiento del blog del CEAS.



	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016
Publicaciones Blog	140	47	113	305	699	889	742
Vistas	27,560	12,112	11,185	21,084	153,746	168,752	330,589

Los medios sociales del CEAS, en especial Facebook, creció de forma considerable para consolidar a la página de Facebook del CEAS en el tercer sitio de las páginas de instituciones que conforman el World Council of Anthropological Associations (WCAA) y en México es la que tiene más inscritos con relación a otras instituciones relacionadas con las ciencias antropológicas. La siguiente tabla da una idea de cómo ha sido el movimiento de personas inscritas a diferentes páginas de Facebook y sólo se incluyen las que tienen más de 20,000 seguidores o inscritos.

Asociación/ Institución	Fecha de la Página en Facebook	Seguidores en Facebook 2013[a]	Seguidores en Facebook 2014[b]	Seguidores en Facebook 2015[c]	Seguidores en Facebook 2016[d]
American Anthropological Association (AAA)*	11 de mayo de 2010	7,686	37,885	66,383	74,892
Associação Brasileira de Antropologia (ABA)*	24 de junio de 2011	8,275	28,041	48,298	63,948
Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS)*	**12 de junio de 2009**	**3,978**	**9,266**	**17,817**	**34,278**
Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH-INAH)	18 de junio de 2013	8,987	15,274	26,522	33,793
Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA-UNAM)	8 de abril de 2011	782	16,912	20,885	21,812

[a] Información del 16 de marzo de 2013.

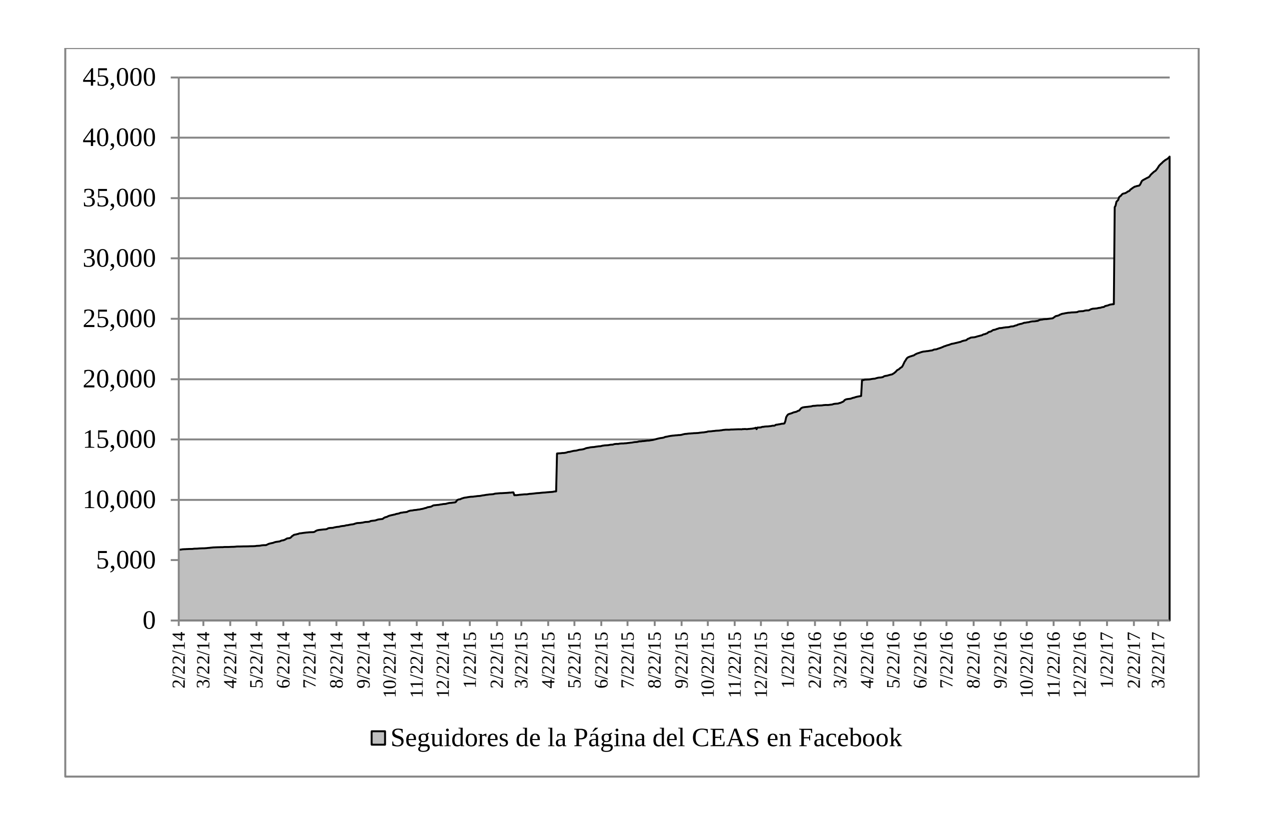
[b] Información del 29 de noviembre de 2014.

[c] Información del 26 de febrero de 2016.

[d] Información del 1º de febrero de 2017.

* Miembro del World Council of Anthropological Associations.

En el siguiente gráfico se puede ver el crecimiento de la página en Facebook del CEAS desde el 22 de febrero de 2014 hasta el 30 de abril de 2017. El crecimiento abrupto, como el de abril de 2015 o el de febrero de 2017, se debe a que la página del CEAS agregó a los usuarios de otras páginas que el CEAS administraba en Facebook.



Anthropology Day

El CEAS participó en el "Anthropology Day" que organiza la American Anthropological Association (AAA) cuyo objetivo es visibilizar a las ciencias antropológicas (docencia, investigación, difusión) un día en particular, que en el 2017 fue el 16 de febrero. Aunque el CEAS participa en medios sociales publicando con el *hashtag* (etiqueta) #AnthroDay, a diferencia de la convocatoria de 2016 en la que sólo se hizo referencia a los boletines y publicaciones del CEAS, este año el CEAS publicó en su blog y difundió en sus medios sociales seis ensayos originales de sus socios.

Ensayo #AnthroDay	Vistas en el blog del CEAS en febrero	Compartido en medios sociales (Facebook) desde el blog del CEAS	Impacto en Facebook (alcance/ reacciones)
La apuesta por la “interculturalidad” de Lizeth Pérez Cárdenas	275	297 veces	6,976 personas/ 218 reacciones
La antropología visual y el cine etnográfico en México de Antonio Zirión	1,129	Más de 1,000 veces	11,338 personas/ 841 reacciones
Confianza de Larissa Adler Lomnitz	98	31 veces	1,562 personas/ 19 reacciones
Entrada crítica a la antropología e historia de Andrew Roth Seneff	116	112 veces	2,580 personas/ 72 reacciones
Indígenas virtuales. El activismo digital como nuevo campo de estudio de Anuschka van´t Hooft	170	250 veces	5,860 personas/ 200 reacciones
El modelo de “control” cultural para el estudio de las “antropologías segundas”: una propuesta de Esteban Krotz	345	279 veces	7,043 personas/ 185 reacciones
TOTAL	2,133 (en el mes de febrero)		37,492 personas han visto las publicaciones

INFORME FINANCIERO

Las actividades más importantes que emprendió la Tesorería del CEAS fueron las siguientes.

El CEAS mantiene una relación ordenada con la Secretaría de Hacienda cumpliendo con todos sus compromisos fiscales como son los informes parciales y anuales de ingresos y egresos, la expedición de facturas electrónicas y el monitoreo permanente de su cuenta bancaria para evitar movimientos no usuales. Todo ello gracias a la contratación del despacho contable Servicios Corporativos Mancar de México, S.A. de C.V.

En segundo lugar y, en apoyo al gremio, ha podido apoyar la gestión administrativa para la realización de congresos como el IV COMASE y el funcionamiento de redes académicas como la Red MIFA.

En ese sentido, anexamos a este informe el resumen general de ingresos y egresos desde abril de 2016 hasta febrero de 2017.

Los ingresos del periodo reflejan las cuotas de socios CEAS, las cuotas anuales que las instituciones pagan para ser parte de la Red MIFA, y los aportes institucionales y por cuotas de asistencia al IV COMASE.

Los egresos directos de CEAS se relacionan con los honorarios al despacho contable, comisiones bancarias, facturación electrónica, gastos en asambleas y publicación de desplegado. El mayor egreso de la cuenta bancaria se relaciona con los gastos de organización del IV COMASE.

INFORME DE TESORERÍA CEAS			
CUENTA BANCARIA CEAS	INGRESOS	EGRESOS	SALDO FINAL
Saldo anterior			
366,704.87			
abril 2016 – febrero 2017	**472,505.68**	**552,033.74**	**287,176.81**

Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.